MURRAY BOOKCHIN

ECOLOGÍA DE LA LIBERTAD

SURGIMIENTO Y DISOLUCIÓN DE LA JERARQUÍA

Capitán Swing

MURRAY BOOKCHIN

ECOLOGÍA DE LA LIBERTAD

SURGIMIENTO Y DISOLUCIÓN DE LA JERARQUÍA

Capitán Swing

ECOLOGÍA DE LA LIBERTAD

Surgimiento y disolución de la jerarquía

MURRAY BOOKCHIN

Traducción de
ALVARO G. ORMAECHEA

Capitán Swing

Agradecimientos

Este libro vuela con sus propias alas y proyecta una teoría coherente de la ecología social que es independiente de la sabiduría convencional de nuestro tiempo. Pero todos caminamos a hombros de otros, aunque solo sea en términos de los problemas que plantearon y que nosotros estamos obligados a resolver.

Por lo tanto, es mucho lo que debo a la obra de Max Weber, Max Horkheimer, Theodor Adorno y Karl Polanyi, quienes de forma tan brillante anticiparon los problemas que hoy nos asedian: los problemas de la dominación y las crisis de la razón, de la ciencia y de la técnica. He tratado de resolver estas cuestiones siguiendo senderos intelectuales abiertos por pensadores anarquistas del siglo pasado, en especial el mutualismo social y natural de Piotr Kropotkin. No comparto su compromiso con el confederalismo basado en el contrato y el intercambio, y su noción de socialidad (que yo personalmente interpreto que significa «mutualismo simbiótico») entre organismos no humanos me parece algo simplista. Con todo, Kropotkin es único por su hincapié en la necesidad de una reconciliación de la humanidad con la naturaleza, así como por el papel que juega la ayuda mutua en la evolución natural y social, por su repudio visceral de la jerarquía y por su visión de una nueva técnica basada en la descentralización y en la escala humana. Creo que una ecología social libertaria de este cariz puede evitar las ideologías dualistas, neokantianas, tales como el estructuralismo y muchas teorías de la comunicación —un dualismo muy en boga hoy en día—. Conocer el desarrollo de la dominación, de la técnica, la ciencia y la subjetividad —esta última, tanto en la historia natural como en la humana— es dar con los hilos unificadores que superan la disyuntiva entre la naturaleza no humana y la humana.

Mi deuda intelectual con Dorothy Lee y Paul Radin en el campo de la antropología es enorme, y es mucho lo que valoro el tiempo que

pasé con la obra de E. A. Gutkind y con las reflexiones utópicas de Martin Buber. The Phenomenon of Life, de Hans Jonas, ha sido para mí una fuente de inspiración siempre refrescante en el ámbito de la filosofía natural, así como un libro con una gracia estilística nada habitual. En cuanto al resto, he bebido de una tradición cultural tan vasta que no tendría sentido atosigar al lector con nombres; esta tradición aparece a lo largo del libro y apenas requiere ser descrita.

Estoy en deuda con Michael Riordan, que fue algo más que un editor amable y entusiasta. Su meticulosa lectura de este libro, sus incisivas e inteligentes preguntas, sus escrutadoras críticas y su exigencia de concisión y claridad han permitido que el texto sea más accesible para el lector angloamericano de lo que probablemente hubiera sido por mi propia inclinación. En lo que respecta a la perspectiva europea, debo dar las gracias a mi querido amigo Karl-Ludwig Schibel, quien, al leer los primeros capítulos, los enriqueció con las sofisticadas preguntas de sus alumnos de la Universidad de Fráncfort, obligándome a examinar cuestiones que de otra forma habría pasado por alto. Richard Merrill, al igual que Michael Riordan, ha sido una fuente inagotable de artículos y datos, de los que deriva el material científico del epílogo. Tener a mano a un biólogo tan capaz y absorbente es más que un privilegio: es un manjar intelectual. Quiero dar las gracias a Linda Goodman, una artista excelente, por aportar su talento como directora artística en el diseño de este libro, y por hacerlo estéticamente atractivo. Me he beneficiado de unos correctores extremadamente amables, en particular Naomi Steinfeld, que ha dado muestras de una comprensión notable de mis ideas e intenciones.

Durante la escritura de La ecología de la libertad tuve la suerte de contar con el apoyo de muchas personas, algunas de las cuales querría citar aquí en señal de aprecio. Doy las gracias a Amadeo Bertolo, Gina Blumenfeld, Debbie Bookchin, Joseph Bookchin, Robert Cassidy, Dan Chodorkoff, John Clark, Jane Coleman, Rosella DiLeo, David y Shirley Eisen, Ynestra King, Allan Kurtz, Wayne Hayes, Brett Portman, Dmitri Roussopoulos, Trent Schroyer, así como a mis colegas del Ramapo College de Nueva Jersey y del Institute for Social Ecology de Vermont. No habría podido empezar a escribir este libro a principios de la década de 1970 de no haber sido por una beca de la Rabinowitz Foundation, y no habría podido

terminarlo una década después sin el año sabático que me concedió el Ramapo College.

Este ha sido un libro caprichoso que ha ido adquiriendo vida propia. De modo que no puedo evitar cerrar estos agradecimientos con las exquisitas observaciones (si hacemos abstracción de los problemas de género que plantean) de mi utopista favorito, William Morris:

Los hombres luchan y pierden la batalla, y aquello por lo que lucharon ve la luz a pesar de su derrota, y cuando lo hace, resulta no ser lo que ellos pensaron, y otros hombres habrán de luchar por lo que aquellos quisieron decir bajo otro nombre.

Murray Bookchin

Burlington, Vermont, octubre de 1981

ECOLOGÍA DE LA LIBERTAD

Surgimiento y disolución de la jerarquía

«Podemos concluir que la lección que el hombre extrae tanto del estudio de la naturaleza como de su propia historia es la de la permanente presencia de una doble tendencia: *de un lado, hacia un mayor desarrollo de la* socialidad, *y del otro, hacia un consiguiente incremento en la intensidad de la vida… Esta doble tendencia es una característica que distingue la vida en general. Está siempre presente y forma parte de la vida como uno de los atributos que le son propios, sin importar el aspecto que la vida pueda adoptar en nuestro planeta o en cualquier otro lugar. Y esta no es una afirmación metafísica de la «universalidad de la ley moral» ni una mera suposición. Sin el crecimiento continuo de la socialidad, y en consecuencia, de la intensidad y variedad de las sensaciones, la vida es imposible».*

Piotr Kropotkin, *Ética*

«Estamos olvidando cómo hacer regalos. La violación del principio de intercambio tiene algo de inverosímil y de sinsentido; aquí y allá hasta los niños miran con desconfianza al obsequioso, como si el regalo fuera un mero truco para venderles cepillos o jabón. En su lugar tenemos caridad, beneficencia administrada, el parcheo planificado de las heridas visibles de la sociedad. En esas operaciones organizadas no hay ya sitio para los impulsos humanos; de hecho, la dádiva va necesariamente acompañada de la humillación a través de su distribución, de su precisa asignación y, en resumen, del tratamiento del receptor como un objeto».

Theodor Adorno, *Minima Moralia*

«La ontología como fundamento de la ética fue uno de los principios originales de la filosofía. Su divorcio, que es el divorcio entre los ámbitos de lo "objetivo» y lo "subjetivo", es el destino moderno. Su reunificación puede llevarse a cabo, si acaso, solo desde el lado "objetivo", es decir, mediante una revisión de la idea de naturaleza. Tal promesa no la podremos mantener obedeciendo a la naturaleza, sino convirtiéndonos en ella. A partir del sentido inmanente de su evolución general se puede discernir un destino del hombre en cuyos términos la persona, en el acto de realizarse a sí misma, culminaría al mismo tiempo una empresa de enjundia universal. De ahí resultaría un principio ético cuyo fundamento no sería en última instancia ni la autonomía del ser ni las necesidades de la comunidad, sino una misión objetiva asignada por la naturaleza de las cosas».

Hans Jonas, *The Phenomenon of Life*

Introducción

Este libro fue escrito para satisfacer la necesidad de una ecología social coherentemente radical: una ecología de la libertad. La idea había estado madurando en mi mente desde 1952, cuando por primera vez tomé conciencia, de manera aguda, de la creciente crisis medioambiental, que iba a adoptar tan monumentales proporciones una generación más tarde. Aquel año publiqué un artículo extenso, «The Problems of Chemicals in Food»[1] (que luego se republicaría en Alemania en forma de libro, bajo el título Lebensgefährliche Lebensmittel). Deudor de mi temprana formación intelectual marxiana, el artículo examinaba no solo la contaminación medioambiental, sino también las profundas raíces de sus orígenes sociales. En mi mente los problemas medioambientales se habían elaborado como cuestiones sociales, y los problemas de la ecología natural se habían convertido en problemas de «ecología social» —una expresión que prácticamente nadie usaba por aquel entonces—.

El tema ya nunca me abandonaría. De hecho, sus dimensiones se habrían de ensanchar y profundizar enormemente. A principios de la década de 1960, mis puntos de vista se podían resumir en una formulación bastante escueta: la misma noción de la dominación de la naturaleza por parte del ser humano parte de la muy real dominación del hombre por el hombre. Para mí, esta inversión de los conceptos tenía un alcance muy amplio. Los muchos artículos y libros que publiqué en los años posteriores a 1952, empezando por Our Synthetic Environment (1963)[2] y siguiendo por Toward an Ecological Society (1980),[3] eran en buena parte exploraciones de este tema fundamental. A medida que una premisa llevaba a otra, se hizo evidente que en mi obra iba tomando forma un proyecto muy congruente: la necesidad de explicar el origen de la jerarquía social y de la dominación, y de dilucidar cuáles habrán de ser los medios, la sensibilidad y la práctica capaces de alumbrar una sociedad ecológica verdaderamente armónica. Mi libro Post-Scarcity

Anarchism (1971)[4] fue pionero en este sentido. Era un compendio de ensayos escritos desde 1964, y se dirigía más a la jerarquía que a la clase, a la dominación más que a la explotación, a las instituciones liberadoras más que a la mera abolición del Estado, a la libertad más que a la justicia y al placer más que a la felicidad. Para mí estos énfasis cambiantes no eran simple retórica contracultural, sino que marcaban un alejamiento dramático de mi anterior compromiso con las ortodoxias socialistas en todas sus formas. En su lugar, lo que ahora visualizaba era una nueva forma de ecología social libertaria —o lo que Victor Ferkiss, al hablar de mis puntos de vista sociales, con tanto acierto llamó «eco-anarquismo»—.

Todavía en la década de 1960, palabras como «jerarquía» y «dominación» eran poco escuchadas. Los radicales tradicionales, en especial los marxistas, aún hablaban casi exclusivamente en términos de clases, análisis de clase y conciencia de clase; sus nociones de la opresión se reducían principalmente a la explotación material, la miseria absoluta y la explotación abusiva del trabajador. De forma análoga, los anarquistas ortodoxos ponían el énfasis sobre todo en el Estado, en cuanto fuente ubicua de la coerción social.[5] De la misma forma en que el surgimiento de la propiedad privada se convirtió en el «pecado original» de la sociedad para la ortodoxia marxiana, así la aparición del Estado pasó a ser el «pecado original» de la sociedad para la ortodoxia anarquista. Incluso la temprana contracultura de los años sesenta evitaba el uso del término «jerarquía», prefiriendo «cuestionar la autoridad» sin explorar la génesis de la misma, su relación con la naturaleza y su significado para la creación de una nueva sociedad.

Durante aquellos años me concentré también en la cuestión de cómo una sociedad verdaderamente libre, basada en principios ecológicos, podría mediar en la relación de la humanidad con la naturaleza. Así fue como empecé a explorar el desarrollo de una nueva tecnología, que fuera comprensible y a escala humana. Una tecnología que debía incluir pequeñas instalaciones solares y eólicas, jardines orgánicos y el empleo de «recursos naturales» locales trabajados por comunidades descentralizadas. Esta visión pronto dio lugar a otra: la necesidad de democracia directa, de descentralización urbana, de un alto grado de autosuficiencia, de un

autoempoderamiento basado en formas comunales de vida social —en resumen, la necesidad de una Comuna no autoritaria, integrada a su vez por comunas más pequeñas—.

A medida que, a lo largo de los años, fui publicando estas ideas —especialmente en la década comprendida entre principios de 1960 y principios de 1970—, lo que empezó a incomodarme fue la forma en que la gente tendía a subvertir su unidad, coherencia y orientación radical. Nociones tales como «descentralización» y «escala humana», por ejemplo, fueron adoptadas hábilmente sin referencia alguna a las técnicas solares y eólicas, así como tampoco a las prácticas bio-agrícolas que constituyen su apuntalamiento material. Se permitió que cada segmento se fuera yendo a pique, mientras que la filosofía que los unificaba y los integraba como un todo languidecía. La descentralización entró en la planificación urbana como una mera estratagema para modelos comunitarios, mientras que la tecnología alternativa pasó a ser una disciplina estrecha, cada vez más circunscrita a la academia y a una nueva generación de tecnócratas. A su vez, cada noción se fue divorciando del análisis crítico de la sociedad, es decir, de una teoría radical de la ecología social.

Ahora me resulta evidente que era la unidad de mis ideas —su holismo ecológico, y no meramente sus componentes individuales— lo que les daba un empuje radical. Una sociedad bien puede estar descentralizada, utilizar energía solar o eólica, tener una agricultura orgánica o reducir la contaminación, pero ninguna de estas medidas dará lugar por sí misma, ni incluso en una combinación limitada con otras, a una sociedad ecológica. Como tampoco unos pasos aislados y poco sistemáticos, con independencia de las buenas intenciones que los guíen, podrán resolver, ni siquiera parcialmente, unos problemas que han tomado un cariz universal, global y catastrófico. Como mucho, las «soluciones» parciales sirven meramente como cosméticos con que maquillar la naturaleza profunda de la crisis ecológica. De esta forma, desvían la atención pública y la reflexión teórica de la comprensión adecuada de la profundidad y el alcance de los cambios necesarios.

Sin embargo, combinadas en una totalidad coherente y respaldadas por una práctica radical consecuente, estas ideas desafían el statu

quo de una manera trascendental —la única que puede estar a la altura de la naturaleza de la crisis—. Es precisamente esta síntesis de ideas lo que he tratado de alcanzar en La ecología de la libertad. Tal síntesis tenía que hundir sus raíces en la historia —en el desarrollo de las relaciones sociales, de las instituciones sociales, de las tecnologías y de las sensibilidades cambiantes—, así como en las estructuras políticas; solo de esta forma podía albergar la esperanza de establecer un sentido de génesis, contraste y continuidad capaz de dotar a mis ideas de un significado real. El pensamiento utópico reconstructivo que siguió a partir de mi síntesis podría luego basarse en la realidad de la experiencia humana. Lo que debería ser podía convertirse en lo que debe ser, si es que la humanidad y la complejidad biológica en la que descansa habían de sobrevivir. El cambio y la reconstrucción podían surgir partiendo de los problemas existentes, y no de voluntarismos y borrosas vaguedades.

La inclusión de la palabra «jerarquía» en el subtítulo de esta obra pretende ser provocadora. Hay una fuerte necesidad teórica de contraponer la jerarquía a las palabras «clase» y «Estado», cuyo uso está más extendido; el empleo descuidado de estos términos puede producir una simplificación peligrosa de la realidad social. Utilizar indistintamente las palabras «jerarquía», «clase» y «Estado», tal y como hacen muchos teóricos sociales, es insidioso y oscurantista. Esta práctica, cuando se lleva a cabo en nombre de una sociedad «sin clases» o «libertaria», podría fácilmente ocultar la existencia de relaciones jerárquicas y de una sensibilidad jerárquica, factores ambos que —incluso en ausencia de explotación económica o de coerción política— servirían para perpetuar la falta de libertad.

Cuando hablo de «jerarquía» me refiero a los sistemas culturales, tradicionales y psicológicos de obediencia y mando, y no meramente a los sistemas económicos y políticos a los que se refieren más propiamente los términos «clase» y «Estado». En consecuencia, la jerarquía y la dominación podrían fácilmente seguir existiendo en una sociedad «sin clases» o «sin Estado». Me refiero a la dominación de los jóvenes por parte de los ancianos, de las mujeres por parte de los hombres, de un grupo étnico por parte de otro, de las «masas» por burócratas que declaran hablar por los

«intereses más altos de la sociedad», del campo por la ciudad y, en un sentido psicológico más sutil, del cuerpo por la mente, del espíritu por una racionalidad instrumental superficial y de la naturaleza por la sociedad y la tecnología. De hecho, hoy día existen sociedades sin clases, pero jerárquicas (y en el pasado existieron de forma más soterrada); la gente que vive en ellas no goza de libertad ni ejerce control alguno sobre sus propias vidas.

Marx, cuyas obras dan cuenta ampliamente de esta confusión conceptual, nos ofreció una definición bastante explícita de clase. Él tuvo la ventaja de desarrollar su teoría de la sociedad de clases dentro de un marco económico severamente objetivo. Su extendida aceptación bien podría reflejar el grado en que nuestra propia era prima las cuestiones económicas sobre todos los demás aspectos de la vida social. Hay, en efecto, una cierta elegancia y esplendor en la noción de que «la historia de todas las sociedades que han existido hasta ahora ha sido la historia de la lucha de clases».[6] Pero, simplemente, una clase dirigente es un estrato social privilegiado que ejerce el control de los medios de producción y explota a una más amplia masa de gente, la clase dirigida, que trabaja estas fuerzas productivas. Las relaciones de clase son esencialmente relaciones de producción basadas en la propiedad de la tierra, de las herramientas, de las máquinas y del producto resultante. La explotación, a su vez, es el empleo del trabajo ajeno para satisfacer las necesidades materiales propias, los lujos y el ocio, así como la acumulación y renovación productiva de tecnología. Ahí es donde podría decirse que descansa la cuestión de la definición de clase —y con ella, el famoso método de Marx del «análisis de clase» como el auténtico desenvolvimiento de las bases materiales de los intereses económicos, de las ideologías y de la cultura—.

La jerarquía, aunque incluye la definición de Marx de clase e incluso da lugar a la sociedad de clases desde el punto de vista histórico, va más allá de este significado limitado, que se aplica a una forma de estratificación básicamente económica. Pero con decir esto, ciertamente, tampoco definimos el significado del término «jerarquía», y tengo mis dudas de que la palabra pueda abarcarla una definición formal. Desde el punto de vista histórico y existencial, a mi modo de ver, la jerarquía es un sistema complejo de mando y obediencia, donde las élites disfrutan de varios grados

de control sobre sus subordinados sin que necesariamente los exploten. Esas élites pueden carecer completamente de cualquier forma material de riqueza; pueden estar desposeídas de la misma, a la manera de la élite de «guardianes» de Platón, socialmente poderosa pero materialmente pobre.

La jerarquía no es meramente una condición social; es también un estado de conciencia, una sensibilidad hacia fenómenos que tienen lugar a todos los niveles de la experiencia social y personal. Las tempranas sociedades anteriores a la escritura (las sociedades «orgánicas», tal y como yo las llamo) existían de una manera bastante integrada y unificada, basada en lazos de parentesco y entre grupos de edad, así como en una división sexual del trabajo.[7] Su elevado sentido de la unidad interna y su punto de vista igualitario se extendían no solo a cada una de ellas, sino también a su relación con la naturaleza. Las gentes de las culturas previas a la escritura se veían a sí mismas no como los «señores de la creación» (por tomar prestada una frase empleada por los milenaristas cristianos), sino como parte del mundo natural. No estaban ni por encima ni por debajo de la naturaleza, sino dentro de ella.

En las sociedades orgánicas, las diferencias entre individuos, grupos de edad, sexos —así como entre la humanidad y los múltiples fenómenos naturales, vivientes y no vivientes— se veían (por emplear la soberbia frase de Hegel) como «una unidad de diferencias», o «una unidad de diversidad»,[8] no como jerarquías. La perspectiva de las sociedades orgánicas era distintivamente ecológica, y a partir de ella se derivaba, de manera casi inconsciente, un cuerpo de valores que influía en la conducta de la propia sociedad hacia los individuos dentro de sus comunidades y hacia el mundo de la vida. Tal y como defiendo en las páginas que siguen, la ecología no conoce «rey de las bestias» ni «sumisas criaturas» (estos términos provienen de nuestra propia mentalidad jerárquica). En lugar de ello, trabaja con ecosistemas donde los seres vivos son interdependientes y juegan roles complementarios a la hora de perpetuar la estabilidad del orden natural.

Poco a poco, las sociedades orgánicas empezaron a desarrollar formas menos tradicionales de diferenciación y estratificación. Su unidad primordial comenzó a resquebrajarse. La esfera sociopolítica

—o «civil»— de la vida se ensanchó, dando cada vez más importancia a los ancianos y a los varones de la comunidad, que ahora reclamaban dicha esfera como parte de la división tribal del trabajo. La supremacía masculina sobre las mujeres y los niños surgió en un principio como resultado de las funciones sociales del hombre en la comunidad, funciones que no eran en absoluto exclusivamente económicas, como pretenden hacernos creer los teóricos marxianos. La astucia masculina a la hora de manipular a las mujeres solo aparecería más tarde.

Hasta esta fase de la historia de la prehistoria, los varones y los ancianos rara vez ejercían roles socialmente dominantes, ya que su esfera civil simplemente no era muy importante para la comunidad. De hecho, la esfera civil se veía marcadamente contrarrestada por la enorme importancia que tenía el ámbito «doméstico» de la mujer. En efecto, en las sociedades orgánicas tempranas las responsabilidades asociadas al cuidado del hogar y de los hijos eran mucho más relevantes que los asuntos políticos y militares. La sociedad arcaica era profundamente diferente de la contemporánea en cuanto a su organización estructural y a los papeles que desempeñaban los diferentes miembros de la comunidad.

Pero incluso tras el surgimiento de la jerarquía seguía sin haber clases económicas o estructuras estatales, ni tampoco se explotaba a la gente de una manera sistemática. Ciertos estratos sociales, como era el caso de los ancianos, los chamanes y, en último término, los varones en general, comenzaron a exigir privilegios para sí mismos, a menudo únicamente como una cuestión de prestigio basado en el reconocimiento social, más que en el provecho material. La naturaleza de estos privilegios, si es que se pueden denominar así, requiere de un debate más sofisticado de lo que ha venido siendo el caso hasta el día de hoy; por mi parte, he tratado de examinarla con cierto detenimiento y al detalle. Las clases económicas y la explotación solo comenzaron a aparecer más tarde, seguidas eventualmente por el Estado, con su parafernalia burocrática y militar de amplio espectro.

Pero la disolución de las sociedades orgánicas y su conversión en sociedades jerárquicas, políticas y de clase sucedió de forma errática e irregular, con altibajos que se prolongaron durante largos

periodos de tiempo. Esto es algo que podemos comprobar de la manera más sorprendente en las relaciones entre hombres y mujeres y, en particular, en términos de los valores que se han venido asociando a los cambiantes roles sociales. Por ejemplo, aunque los antropólogos han venido durante largo tiempo asignando a los varones un grado de preeminencia social poco apropiado en las culturas cazadoras altamente desarrolladas (una preeminencia de la que probablemente nunca disfrutaron en los grupos de cazadores-recolectores de sus ancestros), la suplantación de la caza por la horticultura, donde los cultivos los trabajaban principalmente las mujeres, probablemente corrigió los desequilibrios que acaso existieron con anterioridad entre los sexos. El «agresivo» cazador masculino y la «pasiva» hembra recolectora son las imágenes teatralmente exageradas que los antropólogos varones del pasado impusieron a sus objetos de estudio, los «salvajes» aborígenes, pero ciertamente las tensiones y las vicisitudes en cuanto a los valores, al margen de las relaciones sociales, debieron bullir en las comunidades primordiales de cazadores y recolectores. Negar la mera existencia de tensiones latentes que, con respecto a las actitudes y los comportamientos, debieron existir entre el hombre cazador, que tenía que matar para comer y después hacer la guerra contra sus semejantes, y la mujer provisora de los alimentos, que recolectaba la comida silvestre y luego la cultivaría, hace muy difícil explicar la aparición misma del patriarcado, con su actitud severa y agresiva.

Si bien los cambios a los que he hecho referencia fueron tecnológicos y en parte económicos —así lo dan a entender términos tales como «recolectores de alimentos», «cazadores» y «horticultores»— no deberíamos asumir que estas transformaciones fueron directamente responsables de desplazamientos en cuanto al estatus de los sexos. Dado el nivel de diferencia jerárquica que surgió en este periodo temprano de la vida social —incluso en una comunidad patricéntrica—, las mujeres no eran todavía inferiores al servicio del hombre, como tampoco la posición de los jóvenes era de cruda subyugación a los ancianos. De hecho, la aparición de un sistema de rangos que confería privilegios a un estrato en detrimento de otro, sobre todo a los ancianos sobre los jóvenes, fue a su manera una forma de compensación que las más de las veces reflejaba las características igualitarias de la sociedad orgánica, y

no tanto los rasgos autoritarios de las sociedades posteriores.

Cuando el número de comunidades de horticultores empezó a multiplicarse hasta llegar a un punto en que la tierra cultivable comenzó a escasear y la guerra, a generalizarse, los guerreros más jóvenes comenzaron a disfrutar de una preeminencia socio-política que los convirtió en los «grandes hombres» de la comunidad, que compartían el poder civil con los ancianos y los chamanes. Las costumbres matricéntricas, las religiones y las sensibilidades coexistieron con las patricéntricas, de modo que, durante este periodo de transición, los rasgos más duros del patriarcado a menudo estaban ausentes. Ya fuera de tipo matricéntrico o patricéntrico, el viejo igualitarismo de la sociedad orgánica permeó la vida social y solo iría borrándose de forma paulatina, dejando tras de sí numerosos vestigios que se mantendrían largo tiempo después de que la sociedad de clases conquistara los valores y las sensibilidades populares.

El Estado, las clases económicas y la explotación sistemática de los pueblos subyugados se derivaron de un desarrollo más complejo y prolongado de lo que los teóricos radicales en su día reconocieron. Ellos veían en los orígenes de la clase y de las sociedades políticas la culminación de un desarrollo de la sociedad previo y muy bien articulado en formas jerárquicas. Así fue que las divisiones en el seno de la sociedad orgánica fueron situando cada vez más a los ancianos por encima de los jóvenes, a los hombres por encima de las mujeres, a la corporación de los chamanes —y más tarde, de los sacerdotes— por encima de la sociedad laica, a una clase por encima de la otra y a las instituciones de carácter estatal por encima de la sociedad en general.

Para el lector imbuido de los saberes convencionales de nuestra época, no puedo dejar de resaltar la importancia del hecho de que la sociedad formada por grupos, familias, clanes, tribus, federaciones tribales, aldeas e incluso municipios antecede con mucho a la formación del Estado. El Estado, con sus funcionarios especializados, sus burocracias y sus ejércitos, surge bastante tarde en el camino del desarrollo humano —a menudo bastante más allá del umbral de la historia—. Y cuando lo hace, se mantiene siempre en agudo conflicto con las estructuras sociales coexistentes, tales

como los gremios, los barrios, las sociedades populares, las cooperativas, los concejos urbanos y una amplia variedad de asambleas municipales.

Pero la organización jerárquica de todas las diferencias no se detuvo en la reconfiguración de una sociedad «civil» como un sistema institucionalizado de obediencia y mando. Con el tiempo, la jerarquía empezó a invadir esferas de la vida menos tangibles. A la actividad mental se le otorgó la supremacía sobre el trabajo físico; a la experiencia intelectual, sobre la sensorial; al «principio de realidad», sobre el «principio del placer», y, finalmente, el juicio, la moralidad y el espíritu fueron imbuidos de un autoritarismo inefable que iba a ejercer su poder vengativo sobre el lenguaje y sobre las más rudimentarias formas de simbolización. La percepción de la diversidad social y natural fue alterada, y la sensibilidad orgánica que veía los diferentes fenómenos como una unidad en la diversidad dio paso a una mentalidad jerárquica que ordenaba los fenómenos más minúsculos en pirámides mutuamente antagonistas, erigidas en torno a las nociones de «inferior» y «superior». De esta forma, lo que comenzó como una sensibilidad se ha ido convirtiendo en un hecho social concreto. Por lo tanto, el esfuerzo por restaurar el principio ecológico de la unidad en la diversidad se ha convertido en un esfuerzo social por derecho propio —un esfuerzo revolucionario que debe reajustar la sensibilidad a fin de reajustar el mundo real—.

La mentalidad jerárquica promueve la renuncia a los placeres de la vida. Justifica el trabajo duro, el sentimiento de culpa y el sacrificio de los «inferiores», así como, en el caso de sus «superiores», el placer y la gratificación indulgente de prácticamente todos los caprichos. La historia objetiva de la estructura social se interioriza como una historia subjetiva de la estructura psíquica. Por abyecto que pueda resultar mi punto de vista a ojos de los freudianos modernos, lo que exige la represión de la naturaleza interna no es la disciplina del trabajo, sino la disciplina de la norma. Esta represión se extiende luego hacia el exterior, haciendo de la naturaleza externa un mero objeto de gobierno y, más tarde, de explotación. Esta mentalidad penetra en nuestras psiques individuales de una manera cumulativa hasta el día de hoy —no simplemente en forma de capitalismo, sino como la vasta historia de la sociedad jerárquica

desde sus orígenes—. Mientras no exploremos esta historia, que habita activamente dentro de nosotros en cuanto fases anteriores de nuestras vidas individuales, no nos libraremos de su control. Podremos eliminar la injusticia social, pero no lograremos la libertad social. Podremos eliminar las clases y la explotación, pero no nos libraremos de las ataduras de la jerarquía y de la dominación. Podremos exorcizar el espíritu acaparador y el afán de lucro de nuestras psiques, pero seguiremos lastrados por el remordimiento y la culpa, la renuncia y una creencia sutil en los «vicios» de la sensualidad.

Otra serie de distinciones aparece en este libro —la distinción entre moralidad y ética, así como entre justicia y libertad—. La moralidad —según el uso que yo le doy al término— denota pautas conscientes de comportamiento que aún no han sido sometidas a análisis racionales exhaustivos por parte de la comunidad. He evitado el uso de «costumbre» como sustituto de la palabra «moralidad», porque los criterios morales para juzgar los comportamientos ciertamente implican alguna explicación, y no se pueden reducir a los reflejos sociales condicionados a los que normalmente aludimos cuando hablamos de costumbre. Los mandamientos mosaicos, al igual que los de otras religiones del mundo, por ejemplo, se justificaban con fundamentos teológicos; eran las palabras sacrosantas de Yavé, que, al no estar basadas en la razón, hoy pueden ser desafiadas racionalmente. La ética, por el contrario, invita al análisis racional y, al igual que el «imperativo moral» de Kant, debe justificarse por medio de operaciones intelectuales, y no por la mera fe. Por lo tanto, la moralidad yace en algún lugar entre la costumbre irreflexiva y los criterios de la ética racional sobre el bien y el mal. Si no se hacen estas distinciones, resulta difícil explicar las exigencias, de un cariz cada vez más ético, que el Estado impone a sus ciudadanos, en especial las que tienen que ver con un menoscabo de los códigos morales arcaicos que servían de base para el control total del patriarca sobre su familia, así como con los impedimentos que la autoridad estatal ha puesto en el camino de sociedades más expansivas desde el punto de vista político, tales como la polis ateniense.

La distinción entre justicia y libertad, entre igualdad formal e igualdad sustantiva, es todavía más básica, y es recurrente a lo largo del libro. Esta distinción rara vez ha sido explorada, ni tan siquiera por los teóricos radicales, que a menudo siguen siendo un eco del grito histórico de los oprimidos, que, más que libertad, exige «¡justicia!». Y, lo que es aún peor, ambos conceptos se han utilizado como si fueran equivalentes (algo que claramente no son). El joven Proudhon y el Marx tardío supieron ver con acierto que la verdadera libertad presupone una igualdad basada en un reconocimiento de la desigualdad —la desigualdad en cuanto a las capacidades y a las necesidades, a las habilidades y a las responsabilidades—. La mera igualdad formal, que se limita a recompensar a cada uno «en su justa medida» según su contribución a la sociedad, y que ve a cada uno como «igual ante los ojos de la ley» e «igual en oportunidades», pasa burdamente por alto el hecho de que el joven y el viejo, el débil y el enfermo, el individuo con pocas responsabilidades y el que tiene muchas (por no hablar del rico y el pobre en la sociedad contemporánea) no disfrutan de ninguna manera de una igualdad genuina en una sociedad regida por la ley de la equivalencia. De hecho, términos tales como «recompensas», «necesidades», «oportunidad» o, por lo demás, «propiedad» —por mucho que esté «poseída» en común u operada colectivamente— deben ser objeto de investigación tanto como la palabra «ley». Desgraciadamente, la tradición revolucionaria no desarrolló por completo estos temas, ni su encarnación en ciertos términos. El socialismo, en la mayoría de sus formas, degeneró gradualmente en una exigencia de justicia económica, limitándose así a restaurar la ley de la equivalencia en cuanto que enmienda económica a la ley de la equivalencia jurídica y política establecida por la burguesía. Mi propósito es desentrañar a fondo estas distinciones, para mostrar cómo surgió la confusión en primer lugar y cómo puede clarificarse, para que deje de ser un lastre para el futuro.

Un tercer contraste que trato de desarrollar en este libro es la distinción entre felicidad y placer. La felicidad, tal y como se define aquí, es la mera satisfacción de la necesidad, de nuestras necesidades de supervivencia, tales como la comida, el techo, la vestimenta y la seguridad material —en resumen, de nuestras necesidades en cuanto que organismos animales—. El placer, en

cambio, es la satisfacción de nuestros deseos, de todo lo estético, sensual y travieso con lo que «soñamos despiertos». La búsqueda social de la felicidad, que tan a menudo parece liberadora, tiende a darse en formas que, de forma taimada, devalúan o reprimen la búsqueda de placer. Podemos ver la prueba de este desarrollo regresivo en muchas ideologías radicales que justifican el trabajo duro y la necesidad a expensas del trabajo creativo y el placer sensual. Casi no hace falta recordar el hecho de que estas ideologías denuncian la búsqueda de satisfacción en el plano sensual como «individualismo burgués» y «libertinaje». Y, sin embargo, a mí me parece que es precisamente en este afán utópico de placer donde la humanidad empieza a vislumbrar, de la forma más resplandeciente, lo que significa la palabra «emancipación». Cuando esta búsqueda se lleva al plano social, en lugar de quedar confinada en un hedonismo privatizado, la humanidad comienza a trascender el reino de la justicia, incluso el de una sociedad sin clases, y entra en el reino de la libertad —un reino concebido como la realización plena de las potencialidades de la humanidad en su forma más creativa—.

Si se me pidiera que destacara el contraste subyacente que impregna este libro, este sería el conflicto aparente entre el «reino de la necesidad» y el «reino de la libertad». Conceptualmente, este conflicto se retrotrae a la Política de Aristóteles. Atañe al mundo «ciego» de la naturaleza «natural» o externa, y al mundo racional de la naturaleza «humana» o interna, que la sociedad debe dominar para crear las condiciones materiales para la libertad —el tiempo libre y el ocio, que permiten al hombre desarrollar sus potencialidades y poderes—. Este drama recuerda al conflicto entre naturaleza y sociedad, mujer y hombre y cuerpo y razón, que impregna las imágenes occidentales de la «civilización». Ha apuntalado casi todos los relatos racionalistas de la historia; ha sido utilizado con fines ideológicos, para justificar la dominación en casi todos los aspectos de la vida. Su apoteosis, irónicamente, tiene lugar en varias formas de socialismo, en particular el de Robert Owen, Saint-Simon y, en su forma más sofisticada, en Marx. La imagen de Marx del «salvaje que lucha con la naturaleza» es una expresión no tanto de la hibris de la Ilustración como de la arrogancia victoriana. La mujer, tal y como observaron Theodor Adorno y Max Horkheimer, no tiene parte en este conflicto, que se da

estrictamente entre el hombre y la naturaleza. Desde los tiempos de Aristóteles a los de Marx, la escisión se ve como inevitable: el desfase entre la necesidad y la libertad puede estrecharse por medio de los avances tecnológicos que le dan al hombre un predominio aún mayor sobre la naturaleza, pero no puede nunca colmarse. El dilema que desconcertaba a toda una serie de marxistas sumamente sofisticados en los últimos años era cómo lograr la represión y el disciplinamiento de la naturaleza externa sin a la vez reprimir y disciplinar la naturaleza interna: ¿cómo mantener la naturaleza «natural» bajo control sin subyugar la naturaleza «humana»?

Mi intento de desentrañar este enigma implica un esfuerzo por confrontar el mítico «salvaje» de los victorianos, por investigar la naturaleza externa y su relación con la naturaleza interna y por dar un sentido al mundo de la necesidad (naturaleza) en términos de la capacidad del mundo de la libertad (sociedad) para colonizarlo y liberarlo. Mi estrategia consiste en reexaminar la evolución y el significado de la tecnología bajo una nueva luz ecológica. Trataré de determinar cómo fue que el trabajo cesó de ser atractivo y jovial, para convertirse en un gravoso sacrificio. Esto me lleva a una drástica reconsideración de la naturaleza y de la estructura de la técnica, del trabajo y del metabolismo de la humanidad con la naturaleza.

En este punto me gustaría enfatizar el hecho de que mi visión de la naturaleza está vinculada a una noción de razón bastante poco ortodoxa. Tal y como pusieron de relieve Adorno y Horkheimer, antaño la razón se percibía como una característica inmanente de la realidad, como el principio organizador y motor del mundo. Se veía como una fuerza inherente —el logos— que dotaba de significado y coherencia a la realidad en todos los niveles de existencia. El mundo moderno ha abandonado esta noción, y ha reducido la razón a la racionalización, esto es, a la mera técnica para lograr fines prácticos. El logos, en efecto, simplemente se transformó en lógica. Este libro trata de recuperar esa noción de una razón universal inmanente, aunque sin las trampas arcaicas, casi teológicas, que hacen esta visión insostenible a ojos de una sociedad más informada y secularizada. Desde mi punto de vista, la razón existe en la naturaleza en cuanto que atributos autoorganizados de la sustancia; la subjetividad latente en los niveles inorgánicos y orgánicos de la

realidad lo que revela es una lucha inherente por alcanzar la conciencia. En el caso de la humanidad, esta subjetividad se muestra como autoconciencia. No pretendo que mi punto de vista sea único; hay toda una vasta literatura, que procede principalmente de la propia comunidad científica, que defiende la existencia de este logos aparentemente intrínseco a la naturaleza. Lo que yo he tratado de hacer aquí es formular mis especulaciones acerca de la razón en términos claramente históricos y ecológicos, libres de las propensiones teológicas y místicas que tan a menudo han echado a perder las formulaciones de una filosofía de la naturaleza racional. En los capítulos finales, trato de explorar la interrelación entre la filosofía de la naturaleza y la teoría social libertaria.

Me veo también obligado a recuperar la auténtica tradición utópica, en particular la representada por Rabelais, Charles Fourier y William Morris, rescatándola de los escombros del futurismo que la sepultan. El futurismo, y la obra de Herman Kahn es un buen ejemplo de ello, se limita a extrapolar el espantoso presente en un futuro todavía más infame, y de esta forma cancela las dimensiones creativas e imaginativas del porvenir. En contraste con ello, la tradición utópica trata de casar la necesidad con la libertad, el trabajo con el juego, y de dotar incluso al más sacrificado esfuerzo de una cierta creatividad festiva. El contraste que yo señalo entre utopismo y futurismo constituye la base para una reconstrucción creativa y liberadora de una sociedad ecológica, para un sentido de la misión y de la condición humanas en cuanto naturaleza que ha llegado a ser consciente de sí misma.

Este libro se abre con un antiguo mito nórdico que describe cómo los dioses deben cumplir una pena por tratar de conquistar la naturaleza. Termina con un proyecto social para cancelar esa pena, cuya raíz latina [poenalis] nos ha dado la palabra inglesa pain [dolor]. La humanidad se convertirá en las deidades que creó en su imaginación, si bien como deidades dentro de la naturaleza y no por encima de ella —como si fueran entidades «supranaturales»—. El título de este libro, La ecología de la libertad, pretende expresar la reconciliación de la naturaleza con la sociedad humana en una nueva sensibilidad ecológica y en una nueva sociedad ecológica: una re-armonización de naturaleza y humanidad por medio de una

re-armonización de lo humano con lo humano.

Hay una tensión dialéctica que atraviesa este libro. A lo largo de la discusión que planteo trato a menudo de potencialidades que aún deben ser actualizadas desde el punto de vista histórico. Las necesidades expositivas a menudo me llevan a tratar como si ya hubiera alcanzado la plenitud una cierta condición social que aún está en forma embrionaria. Mi procedimiento se guía por la necesidad de sacar toda la punta al concepto, para clarificar su significado completo y sus implicaciones.

En mis descripciones del papel histórico que han jugado los ancianos en la formación de la jerarquía, por ejemplo, algunos lectores podrían suponer que yo creo que la jerarquía existía ya en los orígenes de la sociedad humana. El influyente rol que los ancianos habrían de jugar en la formación de las jerarquías está entremezclado con su más modesto papel en periodos anteriores del desarrollo social, cuando de hecho ejercían una influencia social comparativamente pequeña. En este punto me veo obligado a aclarar por qué los ancianos constituyeron las más tempranas «semillas» de jerarquía. La gerontocracia fue probablemente la primera forma de jerarquía que existió en la sociedad. Pero, por mi modo de exposición, algunos lectores podrían asumir que el dominio de los viejos sobre los jóvenes ha existido durante periodos de la sociedad humana en los que realmente no existió tal dominio. A pesar de todo, las inseguridades aparejadas a la edad casi con toda seguridad existieron entre los ancianos, y eventualmente estos emplearon todos los medios a su alcance para prevalecer sobre los jóvenes y ganarse su reverencia.

El mismo problema expositivo surge cuando trato del papel que juega el chamán en la evolución de las jerarquías tempranas, el papel del hombre en relación con las mujeres, etcétera. El lector debe tener presente que cualquier «hecho», firmemente asentado y aparentemente completo, es el resultado de un proceso complejo, y no un dato dado que aparece en toda su plenitud en una comunidad o sociedad. Gran parte de la tensión dialéctica que impregna este libro surge del hecho de que trato con procesos, y no con proposiciones que se siguen fácilmente la una a la otra con

elegancia, como lo hacen las categorías en un texto lógico tradicional.

Unas élites incipientes y potencialmente jerárquicas evolucionan, y cada fase de su evolución desaparece con la siguiente, hasta que los primeros brotes firmes de jerarquía surgen y eventualmente maduran. Su crecimiento es irregular y mixto. Los ancianos y los chamanes se apoyan entre sí y luego compiten por privilegios sociales, muchos de los cuales son intentos de lograr la seguridad personal que confiere una cierta medida o influencia. Ambos grupos establecen alianzas con una casta guerrera en ascenso de hombres jóvenes, para finalmente formar lo que son los albores de una comunidad cuasipolítica y un Estado incipiente. Solo entonces sus privilegios y poderes se generalizan en instituciones que tratan de ejercer el control sobre la sociedad en su conjunto. En otros momentos, sin embargo, el crecimiento jerárquico puede atrofiarse e incluso experimentar un «retroceso», para dar lugar a una mayor paridad entre grupos sexuales y de edad. A menos que el gobierno se impusiera desde fuera, por medio de la conquista, el surgimiento de la jerarquía no supuso una revolución repentina en los asuntos humanos. A menudo se trató de un proceso largo y complejo.

Por último, me gustaría recalcar que este libro se estructura en torno a contrastes —en cuanto a sus puntos de vista, técnicas y modos de pensar— entre, por un lado, sociedades no jerárquicas y prealfabetizadas, es decir, anteriores a la escritura, y, por el otro, «civilizaciones» basadas en la jerarquía de la dominación. Cada uno de los temas que se tocan en el segundo capítulo se retoma en los capítulos siguientes, donde se exploran en mayor detalle, a fin de clarificar los cambios radicales que la «civilización» introdujo en la condición humana. Lo que tan a menudo nos falta en nuestras vidas cotidianas y en nuestras sensibilidades sociales es un sentido de las divisiones y de las lentas gradaciones que marcaron el desarrollo de nuestra sociedad, en contraste —y en ocasiones, en brutal antagonismo— con las culturas preindustriales y prealfabetizadas. Vivimos tan completamente inmersos en nuestro presente que este absorbe todas nuestras sensibilidades y, con ellas, nuestra propia capacidad para pensar en formas sociales alternativas. Por lo tanto, volveré una y otra vez sobre las sensibilidades anteriores a la escritura, a las que me refiero brevemente en el capítulo segundo,

para explorar los contrastes existentes entre estas y las posteriores instituciones, técnicas y formas de pensamiento de las sociedades jerárquicas.

Este libro no marcha al son de las categorías lógicas, ni sus argumentos participan en el desfile majestuoso de las bien delineadas eras históricas. No he escrito una historia de acontecimientos, cada uno de los cuales sigue al anterior conforme a los dictados de una cronología impuesta. Alimentan este libro la antropología, la historia, las ideologías e incluso los sistemas filosóficos y de la razón —y con ellos, digresiones y excursos que a mi modo de ver arrojan luz sobre el gran movimiento del desarrollo natural y humano—. Los lectores más impacientes pueden sentirse tentados a saltarse algunos pasajes y páginas, que tal vez encuentren demasiado discursivos o dados a divagaciones. Pero este libro se centra en unas pocas ideas generales que van creciendo en función de la lógica errática y ocasionalmente caprichosa de lo orgánico, en lugar de lo estrictamente analítico. Espero que el lector quiera también crecer con este libro, experimentarlo y comprenderlo: de forma crítica y hasta quisquillosa, desde luego, pero con empatía y sensibilidad hacia el desarrollo viviente de la libertad que describe, y hacia la dialéctica que explora en el conflicto de la humanidad con la dominación.

Ahora que he presentado mi mea culpa por ciertos problemas expositivos, me gustaría afirmar enfáticamente mi convicción de que este enfoque dialéctico, planteado como un proceso, se acerca mucho más a la verdad del desarrollo jerárquico de lo que lo haría un enfoque analítico presumiblemente más claro, como el que prefieren los lógicos académicos. Cuando echamos la vista muchos milenios atrás, nuestro pensamiento y nuestro análisis del pasado están informados por un largo desarrollo histórico del que la humanidad temprana evidentemente carecía. Estamos inclinados a proyectar en el pasado un vasto corpus de relaciones sociales, instituciones políticas, conceptos económicos y preceptos morales, así como un sinnúmero de ideas personales y sociales que las gentes que vivieron miles de años atrás aún tenían que crear y conceptualizar. Lo que para nosotros son realidades plenamente

maduras, para ellos no eran sino potencialidades todavía sin forma. Pensaban en términos que eran básicamente diferentes de los nuestros. Lo que ahora damos por sentado como parte de la «condición humana» era simplemente inconcebible para ellos. Nosotros, por nuestra parte, somos virtualmente incapaces de tratar con una vasta riqueza de fenómenos naturales que formaban parte integral de sus vidas. La estructura misma de nuestra lengua conspira contra una comprensión de su cosmovisión.

Sin duda, muchas de las «verdades» que mantenían los pueblos previos a la escritura eran patentemente falsas, y esta es una afirmación que hoy día se hace con facilidad. Yo, sin embargo, trataré de defender la noción de que sus puntos de vista, particularmente los referidos a la relación de sus comunidades con el mundo natural, poseían una solidez elemental, y de particular relevancia para nuestros tiempos. Examino su sensibilidad ecológica, y trato de mostrar cómo y por qué degeneró. Y, lo que es más importante, dedico un gran esfuerzo a determinar lo que podría recuperarse de aquel punto de vista, para integrarlo en el nuestro. No habría contradicción alguna en fundir su sensibilidad ecológica con la nuestra, de carácter preeminentemente analítico, siempre y cuando esa mezcla trascienda ambas sensibilidades para dar lugar a una nueva forma de pensar y de experimentar. No podemos ya regresar a su «primitivismo» conceptual, así como ellos no habrían podido comprender nuestra «sofisticación» analítica. Pero quizá sí podamos dar con una forma de pensar y de experimentar que implique una cuasianimista reespiritualización de los fenómenos —tanto inanimados como animados—, sin abandonar los conocimientos aportados por la ciencia y por el razonamiento analítico.

La combinación de un punto de vista orgánico y orientado en términos de procesos con uno analítico ha sido la meta tradicional de la filosofía occidental clásica, desde los presocráticos hasta Hegel. Una filosofía de ese tipo ha sido siempre más que una perspectiva o un mero método de tratar con la realidad. Ha sido también lo que los filósofos llaman una ontología —una descripción de la realidad concebida no como simple materia, sino como una sustancia activa y autoorganizada que pugna y tiende hacia la conciencia—. La tradición ha hecho de esta perspectiva ontológica

el marco donde pensamiento y materia, sujeto y objeto, mente y naturaleza se reconcilian a un nivel nuevo y espiritualizado. En consecuencia, esta visión de los fenómenos orientada hacia el proceso tiene para mí un carácter intrínsecamente ecológico, y me sorprende sobremanera que tantos pensadores de orientación dialéctica no hayan sabido ver la notable compatibilidad entre la perspectiva dialéctica y la ecológica.

Mi visión de la realidad como un proceso quizá les parezca también problemática a aquellos lectores que niegan la existencia de un sentido, así como el valor de la humanidad en el desarrollo natural. El hecho de que yo vea «progreso» en la evolución orgánica y social será sin duda visto con escepticismo por parte de una generación que erróneamente identifica «progreso» con el crecimiento material ilimitado. Yo, desde luego, no hago esta identificación. Quizá mi problema, si es que se puede llamar así, sea generacional. Yo todavía siento aprecio por una época que trató de iluminar el curso de los acontecimientos, de interpretarlos, de darles un sentido. Mi palabra preferida es «coherencia»; es un término que guía con firmeza todo cuanto digo y escribo. Además, este libro no irradia ese pesimismo tan común en la literatura medioambientalista. Así como creo que el pasado tiene un sentido, también pienso que el futuro puede tenerlo. Si bien no podemos saber con certeza si el hogar humano seguirá progresando, sí tenemos la oportunidad de elegir entre la libertad utópica y la inmolación social. Aquí yace el carácter impertérritamente mesiánico de este libro, un carácter mesiánico que es filosófico y ancestral. El «principio esperanza», como lo llamó Ernst Bloch, forma parte de todo lo que yo valoro —de ahí mi aversión por un futurismo tan comprometido con el presente que cancela el porvenir mismo a base de negar cualquier cosa nueva que no sea una extrapolación de la sociedad existente—.

He tratado de evitar escribir un libro que mastique toda posible reflexión relacionada con los temas que plantea. No me gustaría que los pensamientos aquí expuestos parecieran una papilla ya digerida para un lector pasivo. La tensión dialéctica que yo más valoro es la que se da entre el lector de un libro y el escritor: los guiños, las insinuaciones, los pensamientos inacabados y los estímulos que animan al lector o lectora a pensar por sí mismos. En una era de cambios tan vertiginosos, sería arrogante presentar análisis y

recetas acabadas; más bien, creo que es responsabilidad de una obra seria estimular el pensamiento dialéctico y ecológico. Para una obra que sea tan «simple», tan «clara», tan poco compartida —en una palabra, tan elitista— como para no precisar de ningún cambio o enmienda, el lector tendrá que buscar en otra parte. Este libro no es un programa ideológico, sino un estímulo para la reflexión: un cuerpo coherente de conceptos que los lectores tendrán que culminar en la intimidad de sus propias mentes.

■

[1] Lewis Herber (seudónimo), «The Problem of Chemicals in Food», en Contemporary Issues, vol. 3, núm. 12 (1952), pp. 206-241. Lewis Herber (seudónimo) y Gotz Ohly, «Lebensgefährliche Lebensmittel» (Múnich, Hans Georg Mueller Verlag, 1955).

[2] Lewis Herber (seudónimo), Our Synthetic Environment (Nueva York, Alfred A. Knopf, 1963); publicado de nuevo por Harper & Row (1974) con el nombre real del autor.

[3] Murray Bookchin, Toward an Ecological Society (Montreal, Black Rose Books, 1981).

[4] Murray Bookchin, Post-Scarcity Anarchism (Palo Alto, Ramparts Press, 1970); también disponible en Black Rose Books, Montreal.

[5] Empleo el término «ortodoxo», aquí y en las páginas siguientes, con conocimiento de causa. No me refiero a los destacados teóricos radicales del siglo XIX —Proudhon, Kropotkin y Bakunin—, sino a sus seguidores, que a menudo convirtieron las ideas en perpetua evolución de sus maestros en doctrinas rígidas, sectarias. Siendo un joven anarquista canadiense, David Spanner lo expresó así en el curso de una conversación personal: «Si Bakunin y Kropotkin hubieran dedicado a la interpretación de Proudhon tanto tiempo como le dedican muchos de nuestros libertarios contemporáneos […], dudo de que Dios y el Estado de Bakunin o El apoyo mutuo de Kropotkin se hubieran llegado a escribir».

[6] Karl Marx y Friedrich Engels, «The Communist Manifesto», en

Selected Works, vol. I (Moscú, Progress Publishers, 1969), p. 108.

[7] Para que el acento que pongo en las ideas de integración y comunidad en las «sociedades orgánicas» no dé lugar a malentendidos, en este punto me gustaría hacer una advertencia. Con el término «sociedad orgánica» no pretendo aludir a una sociedad concebida como un organismo —un concepto que a mi modo de ver se aproxima a nociones corporativistas y totalitarias de la vida social—. Normalmente, empleo el término para referirme a una sociedad formada espontáneamente, no coercitiva e igualitaria —una sociedad «natural», en el sentido, muy preciso, de que surge de necesidades humanas innatas de asociación, interdependencia y cuidado—. Por otra parte, ocasionalmente empleo el término en un sentido más relajado, para describir comunidades bien articuladas que promueven la sociabilidad humana, la libertad de expresión y el control popular. Para evitar malentendidos, he reservado el término «sociedad ecológica» para caracterizar la visión utópica que adelanto en la última parte de este libro.

[8] G. W. P. Hegel, Lectures on the History of Philosophy, vol. I (Nueva York, The Humanities Press, 1955), p. 24.

01

El concepto de

ecología social

Las leyendas nórdicas[9] hablan de un tiempo en el que a todos los seres les fueron concedidos sus dominios mundanos: los dioses ocupaban el dominio celestial, Asgard, y los hombres vivían en la tierra, Midgard, bajo la cual se hallaba Niffleheim, el oscuro y helado dominio de los gigantes, los enanos y los muertos. Estos dominios estaban unidos entre sí por un enorme fresno, el Árbol del Mundo. Sus majestuosas ramas llegaban hasta el cielo y sus raíces se hundían hasta lo más profundo de la tierra. Aunque el Árbol del Mundo era constantemente roído por los animales, se mantenía siempre verde, ya que una fuente mágica le insuflaba constantemente nueva vida.

Los dioses, que habían creado este mundo, reinaban sobre un precario estado de tranquilidad. Habían desterrado a sus enemigos, los gigantes, a la tierra helada. El lobo Fenris estaba bien encadenado, y la gran serpiente de Midgard, controlada. A pesar de los peligros que acechaban, prevalecía una paz general, y había suficiente para los dioses, los hombres y todas las criaturas vivientes. Odín, el dios de la sabiduría, reinaba sobre todas las deidades; siendo el más sabio y el más fuerte, observaba las batallas de los hombres y seleccionaba a los más heroicos de entre los caídos para que cenaran con él en su gran fortaleza, Valhalla. Thor, el hijo de Odín, no era meramente un guerrero poderoso, defensor de Asgard contra los impetuosos gigantes, sino también una deidad del orden, guardián de los tratados y de la confianza mutua entre los hombres. Había dioses y diosas de la abundancia, de la fertilidad, del amor, de la ley, de los mares y las naves, así como una multitud

de espíritus animistas que habitaban todas las cosas y los seres de la tierra.

Pero el orden del mundo comenzó a venirse abajo cuando los dioses, ávidos de riquezas, torturaron a la bruja Gullveig, la creadora del oro, para obligarla a desvelar sus secretos. Se sembró entonces la discordia entre los dioses y los hombres. Los dioses comenzaron a romper sus juramentos; la corrupción, la tradición, la rivalidad y la avaricia fueron dominando el mundo. Con la ruptura de la unidad primordial, los días de los dioses y los hombres, de Asgard y Midgard, estaban contados. El quebrantamiento del orden del mundo llevaría inexorablemente al Ragnarok, es decir, a la muerte de los dioses en un gran conflicto a los pies de Valhalla. Los dioses caerían en un terrible combate con los gigantes, el lobo Fenris y la serpiente de Midgard. Con la destrucción mutua de todos los combatientes, también la humanidad perecería, no quedando más que la roca desnuda y los océanos desbordantes, en un vacío oscuro y helado. Sin embargo, después de haberse desintegrado de esta forma y de haber regresado a su estado primigenio, el mundo se renovaría, purgado de sus anteriores males y de la corrupción que lo destruyó. Y el nuevo mundo que emergería del vacío no habría de sufrir otro catastrófico final, ya que la segunda generación de dioses y diosas aprendería de los errores de sus antecesores. Así, la profeta que narra la historia nos cuenta que «la humanidad vivirá, en adelante y hasta donde la vista alcanza, en el goce».

En esta cosmografía vikinga parece haber algo más que el viejo tema del «eterno retorno», el sentido temporal que gira en torno a los ciclos perpetuos del nacimiento, la madurez, la muerte y el renacimiento. Nos habla de una profecía cuajada de trauma histórico; la leyenda forma parte de la mitología poco explorada que podríamos llamar «mitos de desintegración». Aunque se sabe que la leyenda del Ragnarok es bastante antigua, sabemos muy poco acerca del momento preciso en que apareció dentro de la evolución de las sagas nórdicas. Sí sabemos que el cristianismo, con su oferta de recompensa eterna, llegó más tarde a los vikingos que a cualquier otro gran grupo étnico de Europa occidental, y que las raíces de la cristianización en Escandinavia siguieron siendo superficiales durante generaciones. El paganismo del Norte hacía

tiempo que había entrado en contacto con el comercio del Sur. Durante las incursiones vikingas en Europa, los lugares sagrados de las tierras nórdicas se habían contaminado con el oro, y la avidez de riquezas estaba dividiendo a las familias. Jerarquías que se habían establecido con criterios de bravura y coraje se estaban viendo erosionadas por sistemas de privilegios basados en la riqueza. Los clanes y las tribus se descomponían; los juramentos entre los hombres, que eran la fuente de la unidad de su mundo primordial, se estaban quebrantando, y los desechos del comercio obstruían la fuente mágica que mantenía con vida el Árbol del Mundo. «Los hermanos combaten y se dan muerte unos a otros», lamenta la profecía, «los niños reniegan de sus propios ancestros […], esta es la era del viento, del lobo, hasta que llegue el día en que el mundo ya no será más».

Lo que nos obsesiona en estos mitos de desintegración no son sus historias, sino sus profecías. Al igual que los vikingos —o tal vez incluso en mayor medida—, o al igual que la gente en las postrimerías de la Edad Media, tenemos la sensación de que nuestro mundo, también, se está viniendo abajo: desde un punto de vista institucional, cultural y físico. Todavía no está claro si estamos ante una nueva era paradisíaca o bien ante una catástrofe como el Ragnarok nórdico, pero no puede haber un periodo prolongado de compromiso entre el pasado y el futuro en un presente ambiguo. Las tendencias reconstructivas y destructivas de nuestra era están demasiado enfrentadas las unas con las otras como para pensar en una reconciliación. El horizonte social nos presenta la grave disyuntiva entre un mundo armonizado con una sensibilidad ecológica basada en un compromiso rico con la comunidad, la ayuda mutua y las nuevas tecnologías, por un lado, y el pronóstico aterrador de algún tipo de desastre termonuclear, por el otro. Se diría que nuestro mundo o bien es sometido a transformaciones revolucionarias, de carácter tan ambicioso como para que la humanidad transforme totalmente sus relaciones sociales y su concepción misma de la vida, o bien sufrirá un apocalipsis que bien podría suponer el final de la presencia humana sobre el planeta.

La tensión entre estas dos perspectivas ya ha subvertido la moral

del orden social tradicional. Nos hemos adentrado en una era ya no marcada por la estabilización institucional, sino por la decadencia institucional. Se va extendiendo una alienación hacia las formas, las aspiraciones, las exigencias y, sobre todo, las instituciones del orden establecido. La manifestación más exuberante y teatral de esta alienación tuvo lugar en los años sesenta del siglo XX, cuando la «revuelta juvenil» de la primera mitad de aquella década explotó en lo que pareció ser una contracultura. Lo que marcó aquel periodo fue algo considerablemente mayor que la protesta y el nihilismo adolescentes. De manera casi intuitiva fueron apareciendo nuevos valores sensuales, nuevas formas de vida comunitaria, cambios en la vestimenta, en el lenguaje, en la música, todo ello en la ola de un profundo sentimiento de transformación social inminente, que caló en buena parte de aquella generación. Aún no sabemos a ciencia cierta en qué sentido esta ola comenzó a retroceder: si como un repliegue histórico o como una transformación en un proyecto serio para el desarrollo íntimo y social. El hecho de que los símbolos de este movimiento se convirtieran eventualmente en los productos de una nueva industria cultural no altera sus efectos de largo alcance. A pesar de las burlas de los académicos y de los críticos del «narcisismo», lo cierto es que la sociedad occidental ya nunca será la misma.

Lo que hace tan significativo este movimiento continuado de desinstitucionalización y deslegitimación es que se asienta sobre un amplio espectro de la sociedad occidental. La alienación se extiende no solo entre los pobres, sino también entre los relativamente acomodados; no solo entre los jóvenes, sino también entre los ancianos; no solo entre los que no gozan de visibilidad, sino también entre los aparentemente privilegiados. El orden reinante está empezando a perder su firme base tradicional, es decir, la lealtad de los estratos sociales que en épocas pasadas lo respaldaban.

Pero, por crucial que pueda ser esta decadencia de las instituciones y de los valores, no es este en absoluto el único problema al que se enfrenta la sociedad actual. La crisis social va de la mano de una crisis que ha surgido directamente de la explotación del planeta por parte del hombre.[10] La sociedad establecida se encuentra ante el colapso, no solo de sus valores e instituciones, sino también de su

entorno natural. Este problema no es exclusivo de nuestra época. Las tierras secas y baldías de Oriente Próximo, cuna de las artes, de la agricultura y del urbanismo, dan fe de un arcaico expolio de origen humano, pero aquel ejemplo palidece ante la masiva destrucción del medio ambiente que viene produciéndose desde los días de la Revolución Industrial, y especialmente desde el final de la Segunda Guerra Mundial. El daño infligido en el entorno natural por la sociedad contemporánea abarca la tierra entera. Se han escrito libros y más libros sobre las enormes pérdidas de suelo productivo que se producen anualmente en casi cada continente del planeta; sobre la amplia destrucción de la cubierta vegetal en áreas vulnerables a la erosión; sobre los episodios letales de contaminación del aire en grandes áreas urbanas; sobre la difusión a nivel mundial de agentes tóxicos de la agricultura, de la industria y de las plantas eléctricas; sobre la quimicalización del entorno inmediato de la humanidad con residuos industriales, pesticidas y aditivos alimenticios. La explotación y la contaminación de la tierra ha dañado no solo la integridad de la atmósfera, el clima, los recursos hídricos, el suelo, la fauna y la flora de regiones específicas, sino también los ciclos naturales básicos de los que dependen todas las criaturas vivientes.

Con todo, la capacidad del hombre moderno para la destrucción es una prueba quijotesca de la capacidad de la humanidad para la reconstrucción. Los poderosos agentes tecnológicos que hemos desencadenado contra el medio ambiente incluyen muchos de los mismos agentes que necesitamos para su reconstrucción. El conocimiento y los instrumentos físicos para promover una armonización de la humanidad con la naturaleza y de lo humano con lo humano están en gran medida al alcance de la mano, o podrían desarrollarse fácilmente. Muchos de los principios físicos empleados para construir instalaciones tan claramente dañinas como son las plantas de energía convencionales, los vehículos de consumo de energía o los equipos de explotación minera en superficie podrían orientarse hacia la construcción de dispositivos de producción de energía solar y eólica a pequeña escala, medios de transporte eficientes y complejos habitacionales de ahorro energético. Lo que nos falta, de forma acuciante, es la conciencia y la sensibilidad que nos ayuden a alcanzar metas tan claramente deseables —una conciencia y una sensibilidad que son mucho más

amplias de lo que estas palabras suelen dar a entender—. Nuestras definiciones deben incluir no solo la capacidad de razonar de forma lógica y de responder emocionalmente en términos humanistas; también deben incluir una nueva toma de conciencia de la relación que hay entre las cosas, así como una comprensión imaginativa hacia lo posible. A este respecto, Marx tenía toda la razón al enfatizar que la revolución que nuestro tiempo exigía debía tomar su poesía no del pasado, sino del futuro: de las potencialidades humanísticas que se hallan en los horizontes de la vida social.

La nueva conciencia y la nueva sensibilidad no pueden ser solamente poéticas; también han de ser científicas. Es más: hay un nivel en el que nuestra conciencia no ha de ser ni poética ni científica, sino que debe trascender ambas nociones hacia un nuevo reino de la teoría y de la práctica; ha de ser una astucia que combine la fantasía con la razón, la imaginación con la lógica, la visión con la técnica. No podemos despojarnos de nuestra herencia científica sin que ello suponga regresar a una tecnología rudimentaria, y a sus cadenas en forma de inseguridad material, sacrificio y renuncia. Y no podemos permitirnos quedar encerrados en una perspectiva mecanicista de tecnología deshumanizante, con sus cadenas en forma de alienación, competencia y cruda negación de las potencialidades de la humanidad. La poesía y la imaginación deben integrarse con la ciencia y la tecnología, ya que hemos evolucionado más allá de una inocencia que pueda alimentarse exclusivamente a base de sueños y mitos.

¿Existe una disciplina científica que dé cabida a la indisciplina de la fantasía, la imaginación y la picardía? ¿Que pueda hacerse cargo de los problemas creados por las crisis sociales y medioambientales de nuestro tiempo? ¿Que pueda integrar la crítica con la reconstrucción, la teoría con la práctica, la visión con la técnica?

En casi cualquier periodo desde el Renacimiento, se ha dado un vínculo muy estrecho entre los avances radicales en las ciencias naturales y las convulsiones en el pensamiento social. En los siglos XVI y XVII, las ciencias emergentes de la astronomía y la mecánica, con sus visiones liberadoras de un mundo heliocéntrico y de la unidad de los movimientos cósmicos y locales, hallaron sus

contrapartidas sociales en ideologías igualmente críticas y racionales, que desafiaban el absolutismo político y la intolerancia religiosa. La Ilustración trajo consigo una nueva conciencia de la percepción sensorial y la prerrogativa de la razón humana para adivinar un mundo que hasta entonces había sido el monopolio ideológico del clero. Más tarde, la antropología y la biología evolucionista demolieron las nociones estáticas tradicionales de la acción humana, junto con los mitos de la creación original y de la historia como misión o llamada teológica. Al ensanchar el mapa y revelar las dinámicas terrenales de la historia social, estas ciencias reforzaron las nuevas doctrinas del socialismo, con su ideal de progreso humano que siguió a la Revolución francesa.

A la vista de los enormes trastornos que tenemos hoy ante nosotros, nuestra propia época necesita de un cuerpo de conocimiento más amplio y más hondo —tanto en términos sociales como en términos científicos— para hacer frente a los problemas que se nos plantean. Sin renunciar a los logros de anteriores teorías sociales y científicas, debemos desarrollar un análisis crítico más pulido de nuestra relación con el mundo natural. Debemos buscar las bases para un enfoque más reconstructivo de los graves problemas planteados por las aparentes «contradicciones» entre la naturaleza y la sociedad. Ya no nos podemos permitir seguir siendo prisioneros de la tendencia que tienen las ciencias más tradicionales a diseccionar fenómenos y examinar sus fragmentos. Debemos combinarlos, relacionarlos y verlos en su totalidad, a la vez que en su especificidad.

En respuesta a estas necesidades, hemos formulado una disciplina única en nuestro tiempo: la ecología social. El conocido término «ecología» se lo debemos a Ernst Haeckel, que lo acuñó en la segunda mitad del siglo XIX para denotar la investigación de las interrelaciones entre animales, plantas y su entorno inorgánico. Desde la época de Haeckel, el término ha venido expandiéndose para incluir ecologías de las ciudades, de la salud y de la mente. Esta proliferación de una palabra en áreas tan salvajemente dispares puede parecer particularmente deseable en una época que busca fervientemente algún tipo de coherencia intelectual y de unidad de percepción. Sin embargo, también puede resultar extremadamente traicionera. Al igual que ocurre con otras palabras recién llegadas, tales como «holismo», «descentralización» y «dialéctica», el término

«ecología» corre el peligro de quedarse meramente en el ambiente, sin raíces, contexto ni sustancia. A menudo se usa como una metáfora o un eslogan atractivo que pierde la lógica interna, y potencialmente persuasiva, de sus premisas.

En consecuencia, el empuje radical de estas palabras queda fácilmente neutralizado. El «holismo» se evapora en un suspiro místico, una expresión retórica para denotar comunidad y fraternidad ecológica que se rubrica con fórmulas y saludos intergrupales, del tipo «holísticamente tuyo». Lo que en un tiempo fue una posición filosófica seria ha quedado reducido a medioambientalismo kitsch. La descentralización tiene que ver, por regla general, con alternativas logísticas al gigantismo, es decir, con una escala humana que propicie una democracia íntima y directa. Peor le ha ido a la ecología. Al igual que sucede con la palabra «dialéctica», con demasiada frecuencia la ecología se convierte en una metáfora de cualquier tipo de integración y desarrollo.

Más inquietante es quizá el hecho de que en años recientes la palabra haya sido identificada con una forma muy cruda de ingeniería natural, que bien podría llamarse medioambientalismo.

Soy consciente de que muchos individuos con una orientación ecológica usan indistintamente los términos «ecología» y «medioambientalismo». En este punto me gustaría hacer una distinción que me parece conveniente desde el punto de vista semántico. Por «medioambientalismo» propongo designar una perspectiva mecanicista instrumental que ve la naturaleza como un hábitat pasivo compuesto de objetos, tales como animales, plantas, minerales, etcétera, que deben simplemente hacerse más útiles para el uso humano. Según empleo yo el término, el medioambientalismo tiende a reducir la naturaleza a un almacén de «recursos naturales» o «materias primas». En este contexto, en el vocabulario del medioambientalista quedan muy pocas referencias a una naturaleza social: las ciudades pasan a ser «recursos urbanos» y sus habitantes pasan a ser «recursos humanos». Si la palabra «recursos» aparece con tanta frecuencia en los debates medioambientalistas sobre naturaleza, ciudades y poblaciones, eso significa que lo que hay en juego es algo más importante que la terminología. El medioambientalismo, tal y como yo entiendo el

término, tiende a ver el proyecto ecológico de lograr una relación armoniosa entre la humanidad y la naturaleza como una tregua, más que como un equilibrio duradero. La «armonía» del medioambientalista se centra en el desarrollo de nuevas técnicas para expoliar el mundo natural, de forma que el trastorno en el «hábitat» humano sea mínimo. El medioambientalismo no cuestiona la premisa por excelencia de la sociedad actual, que consiste en que la humanidad debe dominar la naturaleza; más bien, lo que busca es facilitar dicha premisa, al desarrollar técnicas que disminuyen los riesgos causados por el imprudente expolio de nuestro entorno.

Para distinguir la ecología del medioambientalismo, así como de unas definiciones del término que son abstractas y a menudo confusas, debo volver sobre su uso original y explorar su relevancia directa para la sociedad. Por decirlo en términos simples, la ecología trata del equilibrio dinámico de la naturaleza, de la interdependencia entre las cosas vivas y las inertes. En la medida en que la naturaleza también incluye a los seres humanos, la ciencia debe incluir el papel de la humanidad en el mundo natural —específicamente, el carácter, la forma y la estructura de la relación de la humanidad con otras especies, así como con el sustrato inorgánico del entorno biótico—. Desde una perspectiva crítica, el ámbito de la ecología abarca el vasto desequilibrio surgido del divorcio de la humanidad con el mundo natural. Una de las especies verdaderamente únicas de la naturaleza, el homo sapiens, ha ido desarrollando concienzudamente, a partir del mundo natural, un insólito mundo social propio. A medida que ambos mundos han ido interaccionando entre sí a lo largo de fases muy complejas de la evolución, hablar de una ecología social se ha vuelto tan importante como hablar de una ecología natural.

Me gustaría hacer hincapié en el hecho de que dejar de explorar estas fases de la evolución humana —que han dado lugar a una sucesión de jerarquías, clases, ciudades y, finalmente, Estados— supone una burla del término «ecología social». Por desgracia, la disciplina se ha visto asediada por adeptos autoproclamados que continuamente tratan de hacer de todas las fases del desarrollo natural y humano una «unidad» (que no totalidad) universal, una abismal «noche en la que todos los gatos son pardos», por tomar prestada una de las cáusticas frases de Hegel.[11] Como mínimo, el

uso que hacemos en general de la palabra «especie» para denotar la opulencia de la vida en torno a nosotros nos debería alertar del hecho de la especificidad, de la particularidad: la rica abundancia de seres diferenciados y de cosas que entran dentro de la propia materia de estudio de la ecología natural. Explorar estas diferencias, examinar las fases y las interrelaciones que contribuyen a su formación y al largo desarrollo de la humanidad, desde la animalidad hasta la sociedad (un desarrollo latente, con problemas y posibilidades), es hacer de la ecología social una de las más poderosas disciplinas desde donde elaborar nuestra crítica del presente orden social.

Pero la ecología social aporta algo más que una crítica de la escisión entre humanidad y naturaleza: plantea también la necesidad de curarla. Tal y como señaló E. A. Gutkind, «la ecología social tiene por objetivo la totalidad, y no la mera acumulación de detalles innumerables, recogidos y aleatoriamente interpretados de manera subjetiva e insuficiente».[12] Es una ciencia que trata de las relaciones sociales y naturales en comunidades o «ecosistemas».[13] Al considerarlas en términos holísticos, es decir, en términos de su mutua interdependencia, la ecología social busca desentrañar las formas y las pautas de las interrelaciones que aportan inteligibilidad a una comunidad, ya sea esta natural o social. El holismo, aquí, es el resultado de un esfuerzo consciente para discernir cómo se ordenan las particularidades de una comunidad, de qué manera su «geometría» (como tal vez habrían dicho los antiguos griegos) hace del «todo algo más que la suma de sus partes». De ahí que la «totalidad» a la que Gutkind se refiere no deba confundirse con una «unidad» espectral, antesala de la disolución cósmica en un nirvana desestructurado; antes bien, se trata de una estructura muy bien articulada, con una historia y una lógica interna propias.

La historia, de hecho, es tan importante como la forma o la estructura. En gran medida, la historia de un fenómeno es el fenómeno mismo. Somos, en un sentido muy real, todo lo que ha existido antes que nosotros, y a su vez podemos eventualmente convertirnos en algo mucho más grande de lo que somos. Por sorprendente que parezca, muy poco en la evolución de las formas de vida se ha perdido en la evolución natural y social y, de hecho, en la de nuestros propios cuerpos, tal y como atestigua nuestro

desarrollo embrionario. La evolución está dentro de nosotros mismos (así como a nuestro alrededor), como parte de la naturaleza misma de nuestro ser.

De momento, baste con decir que la totalidad no es una «universalidad» lóbrega e indiferenciada que implique la reducción de un fenómeno a lo que tiene en común con todo lo demás. Como tampoco es una «energía» celestial omnipresente, que reemplace la vasta cantidad de singularidades y diferenciaciones materiales que componen los reinos naturales y sociales. Al contrario, la totalidad comprende las coloridas estructuras, las articulaciones y las mediaciones que otorgan al «todo» una rica variedad de formas y, así, añaden propiedades cualitativas únicas a aquello que una mente estrictamente analítica a menudo reduce a detalles «innumerables» y «aleatorios».

Términos como «universalidad», «totalidad» e incluso «comunidad» poseen matices peligrosos para una generación que ha conocido el fascismo y otras ideologías totalitarias. Son palabras que evocan imágenes de una «integridad» lograda a través de la homogeneización, la estandarización y una coordinación represiva de los seres humanos. Estos temores se ven reforzados por una «integridad» que parece dotar al curso de la historia humana de una inexorable finalidad, que apunta a una perspectiva suprahumana, estrechamente teleológica, y que niega la capacidad de la voluntad humana y de la elección individual para dar forma al curso de los acontecimientos sociales. Este tipo de nociones de la ley social y de la teleología se han empleado para lograr un sometimiento implacable del individuo a fuerzas suprahumanas, más allá del control humano. Nuestro siglo ha sufrido una plétora de ideologías totalitarias que, al poner a los seres humanos al servicio de la historia, les han negado un lugar al servicio de su propia humanidad.

De hecho, esa noción tan totalitaria de «integridad» está claramente en las antípodas de lo que los ecologistas quieren decir con el término. Además de comprender su mayor concienciación con respecto a la forma y la estructura, llegamos aquí a un principio muy importante de la ecología: la integridad ecológica no es una

homogeneidad inmutable, sino más bien todo lo contrario —es una dinámica unidad en la diversidad—. En la naturaleza, el equilibrio y la armonía se logran mediante una diferenciación siempre cambiante, mediante una diversidad en expansión constante. La estabilidad ecológica, en efecto, está en función no de la simplicidad y de la homogeneidad, sino de la complejidad y de la variedad. La capacidad que tiene un ecosistema para mantener su integridad no depende de la uniformidad del entorno, sino de su diversidad.

Un ejemplo asombroso de este principio se puede extraer de las experiencias con estrategias ecológicas para cultivar alimentos. Los agricultores han tenido que vérselas una y otra vez con resultados desastrosos, por culpa del empleo masivo y exagerado que se hace convencionalmente de los monocultivos —por emplear un término ampliamente aceptado para designar aquellos interminables campos de trigo y maíz que se extienden en el horizonte en muchas partes del mundo—. Cuando se pierde la variedad en las cosechas, es sabido que toda la actividad agrícola de un área determinada se resiente y se viene abajo, toda vez que la variedad aporta fuerzas compensatorias, así como el apoyo mutualista que traen consigo las poblaciones mixtas de plantas y animales. Los insectos benignos se convierten en plagas, porque sus controles naturales de población, como las aves y los pequeños mamíferos, se han esquilmado. El suelo, a falta de gusanos y de bacterias que fijen el nitrógeno y el estiércol verde en cantidades suficientes, queda reducido a mera tierra —un medio mineral para absorber enormes cantidades de sales inorgánicas de nitrógeno, que generalmente eran aportadas de manera más cíclica y a intervalos más acordes con el crecimiento de los cultivos en el ecosistema—. En lo que supone una temeraria indiferencia hacia la complejidad de la naturaleza y hacia los sutiles requisitos de la vida animal y vegetal, la dimensión agrícola queda simplificada de forma cruda: sus necesidades habrán de satisfacerse mediante fertilizantes sintéticos altamente solubles, que terminan contaminando el agua para consumo humano, y mediante peligrosos pesticidas, cuyos residuos terminan formando parte de los alimentos. Los altos estándares en el cultivo de alimentos —que antaño se lograban mediante la diversidad de cultivos y animales, que permitía prescindir de agentes tóxicos duraderos y que probablemente era más saludable desde el punto de vista

nutricional— hoy en día van quedando atrás, por culpa de los cultivos únicos, respaldados principalmente por químicos tóxicos y nutrientes extremadamente simples.

Si asumimos que el empuje de la evolución natural ha tendido a un incremento en la complejidad y que la colonización del planeta por parte de la vida ha sido posible solo como resultado de la variedad biótica, una prudente redefinición de la hibris del hombre debería imponer la cautela a la hora de distorsionar los procesos naturales. El hecho de que los seres vivos, que surgieron en la noche de los tiempos de su hábitat acuático primordial para colonizar las zonas más inhóspitas de la tierra, hayan creado la rica biosfera que ahora la recubre fue posible solo por la increíble mutabilidad de la vida, así como por el enorme legado de las formas de vida heredado de su largo desarrollo. Muchas de estas formas de vida, incluso las más primarias y simples, nunca llegaron a desaparecer —por mucho que hayan sido modificadas por la evolución—. Las formas simples de algas, que marcaron los comienzos de la vida vegetal, y los invertebrados simples, que marcaron los comienzos de la vida animal, continuaron existiendo con profusión. En ellos están las precondiciones para la existencia de seres orgánicos más complejos, a los que aportan alimento, las fuentes de descomposición e, incluso, el oxígeno atmosférico y el dióxido de carbono. Aunque puedan anteceder a las plantas y mamíferos más evolucionados en más de mil millones de años, se interrelacionan con sus más complejos descendientes en ecosistemas que a menudo se pueden desentrañar.

Asumir que la ciencia abarca este vasto nexo de interrelaciones orgánicas e inorgánicas en todos sus detalles es peor que arrogante: es directamente estúpido. Si es cierto que la unidad en la diversidad forma uno de los principios cardinales de la ecología, la riqueza de la biota que existe en una única hectárea de suelo nos lleva a otro principio ecológico básico: la necesidad de permitir un alto grado de espontaneidad natural. La imperiosa máxima «Respetad la naturaleza» tiene implicaciones concretas. Asumir que nuestro conocimiento de este caleidoscopio natural y complejo de formas de vida, rico en texturas y en perpetuo cambio, se presta a un grado de «control» como para permitirnos vía libre para manipular la biosfera es una idea ridícula.

Por lo tanto, es preciso dejar un margen considerable para la espontaneidad natural, es decir, para las distintas fuerzas biológicas que propician una situación ecológica colorida y variada. «Trabajar con la naturaleza» requiere que alimentemos la biodiversidad que surge del desarrollo espontáneo de los fenómenos naturales. Lo que propongo no es que debamos rendirnos a una mítica «Naturaleza» que, más allá de toda comprensión e intervención humanas, exigiría nuestro sobrecogimiento y nuestra sumisión. Tal vez la conclusión más obvia que podamos extraer de estos principios ecológicos sea la delicada observación de Charles Elton: «Hay que gestionar el futuro del mundo, pero esta gestión no va a ser como una mera partida de ajedrez —[sino] más bien, como gobernar un buque—».[14] Lo que la ecología, tanto la natural como la social, puede aspirar a enseñarnos es la manera de aprovechar la corriente y entender cuál es el curso del río.

Lo que en último término distingue una perspectiva ecológica en cuanto que liberadora en un sentido único es el desafío que plantea a las nociones convencionales de jerarquía. Pero quisiera recalcar, sin embargo, que este desafío es implícito: debe ser concienzudamente deducido a partir de la disciplina de la ecología, que está impregnada de sesgos científicos convencionales. Los ecologistas rara vez son conscientes de que su ciencia aporta sólidas bases filosóficas para una visión no jerárquica de la realidad. Al igual que muchos científicos de la naturaleza, se resisten a aceptar generalizaciones filosóficas, que consideran ajenas a su investigación y a sus conclusiones —un prejuicio que es en sí mismo una filosofía y que hunde sus raíces en la tradición empírica angloamericana—. Además, siguen a sus colegas de otras disciplinas y modelan sus nociones de la ciencia en la física. Este prejuicio, que se remonta a los tiempos de Galileo, ha dado lugar a una extendida aceptación de la teoría de sistemas en los círculos ecológicos. Si la teoría de sistemas tiene un lugar en el repertorio de la ciencia, puede fácilmente convertirse en una teoría reduccionista, cuantitativa y omnicomprensiva de la energía si adquiere preeminencia sobre las descripciones cualitativas de los ecosistemas, esto es, sobre las descripciones arraigadas en la evolución orgánica, en la variedad y en el holismo. Cualesquiera que sean los méritos de la teoría de sistemas a la hora de dar cuenta del flujo de energía a través de un ecosistema, la primacía que

otorga a este aspecto cuantitativo del análisis de ecosistemas no es capaz de reconocer las formas de vida más que como consumidoras y productoras de calorías.

Después de hacer estas salvedades, debo subrayar el hecho de que los ecosistemas no pueden describirse de forma significativa en términos jerárquicos. Se puede discutir largo y tendido sobre si las comunidades de plantas y animales contienen realmente individuos «dominantes» y «sumisos» dentro de una especie. Pero ordenar especies por rangos dentro de un ecosistema, es decir, ordenar entre especies, es hacer antropomorfismo en su versión más cruda. Tal y como ha observado Allison Jolly:

La noción de jerarquías animales tiene una historia accidentada. Schjelderup-Ebbe, que descubrió la jerarquía de las gallinas, amplió sus hallazgos para dar con una teoría teutónica del despotismo en el universo. Así, por ejemplo, el agua que erosiona una piedra era «dominante» […]. Schjelderup-Ebbe denominó «predominio» al orden de categorías que rige entre los animales, y a continuación muchos investigadores dijeron «¡Ajá!», y empezaron a identificar jerarquías y predominio en muchos grupos de vertebrados.[15]

Si reconocemos el hecho de que todo ecosistema puede también verse como una red alimenticia, podemos pensar en él como un nexo circular que entrelaza relaciones entre plantas y animales (más que como una pirámide estratificada, con el hombre en su vértice) y que incluye criaturas de una variedad amplísima, desde microorganismos hasta grandes mamíferos. Lo que suele dejar perplejo a cualquiera que contemple los diagramas de redes alimenticias por vez primera es la imposibilidad de discernir un punto de entrada al nexo. En la red se puede entrar desde cualquier sitio, pero a continuación esta entrada conduce de nuevo a su punto de partida, sin que haya ninguna salida aparente. Aparte de la energía que proporciona la luz del sol (y que disipa la radiación), el sistema se antoja completamente cerrado. Cada especie, ya sea una forma de bacteria o de venado, está entretejida, formando, por muy indirectos que puedan ser sus vínculos, una red de

interdependencias. Un depredador en la red es también presa, pues para ello basta con que los más «bajos» de entre los organismos lo hagan enfermar o contribuyan a consumirlo tras su muerte.

Tampoco es la depredación el único vínculo entre una especie y otra. Existe hoy una brillante bibliografía que revela hasta qué punto el mutualismo simbiótico es uno de los factores principales a la hora de promover la estabilidad ecológica y la evolución orgánica. El hecho de que plantas y animales continuamente se adapten para ayudarse inconscientemente entre sí (ya sea mediante un intercambio de funciones bioquímicas mutuamente beneficiosas o, incluso, en casos espectaculares de asistencia y socorro físico) ha abierto una perspectiva completamente nueva sobre la naturaleza de la estabilidad y del desarrollo de los ecosistemas.

Cuanto más compleja sea la red alimenticia, tanto menos inestable será ante la desaparición de una o varias especies. De ahí que se deba dar una enorme importancia a la diversidad y a la complejidad interespecífica dentro del sistema en su conjunto. En ecosistemas simples, tales como los árticos y los desérticos, se producirán crisis asombrosas si, por ejemplo, los lobos que controlan las poblaciones de herbívoros son exterminados o si desaparece un número considerable de los reptiles que controlan las poblaciones de roedores en ecosistemas áridos. En cambio, la gran variedad de biota que puebla los ecosistemas templados y tropicales puede permitirse pérdidas de carnívoros y herbívoros sin sufrir por ello mayores perturbaciones.

¿Cuál es la causa de que conceptos provenientes de las jerarquías sociales humanas adquieran semejante peso a la hora de describir las relaciones entre animales y plantas? ¿Los ecosistemas tienen realmente un «rey de las bestias» y «humildes siervos»? ¿Se puede decir realmente que ciertos insectos «esclavizan» a otros? ¿«Explota» una especie a otra?

La profusión con que se utilizan estos términos en ecología plantea muchas cuestiones de gran alcance. El que los términos están cargados de connotaciones sociales es casi demasiado obvio para abundar mucho en ello. No pocos individuos exhiben una patética

credulidad en la manera en que tratan con la naturaleza, como si esta fuera una dimensión de la sociedad. Un animal que gruñe no es ni «malo» ni «salvaje», así como tampoco «se porta mal» o se «gana» un castigo por reaccionar de manera apropiada a ciertos estímulos. Al hacer juicios antropomórficos de este tipo sobre fenómenos naturales, estamos negando la integridad de la naturaleza. Todavía más siniestro es el amplio uso que se hace de términos jerárquicos, en un intento de dotar a los fenómenos naturales de «inteligibilidad» u «orden». Lo que sí logra este procedimiento es reforzar las jerarquías sociales humanas, al justificar el dominio sobre hombres y mujeres como rasgos inherentes al «orden natural» de las cosas. La dominación humana se transcribe así al código genético, como si fuera algo inmutable desde el punto de vista biológico —así sucedería con la subordinación de los jóvenes a los ancianos, de las mujeres a los hombres y del hombre al hombre—.

El mismo atrevimiento con que se emplean los términos jerárquicos para organizar todas las diferencias que se dan en la naturaleza es incoherente. Una abeja «reina» no sabe que es una reina. La actividad primera de un panal es reproductiva, y su «división del trabajo», por emplear una frase de la que se abusa burdamente, carece de todo significado cuando de lo que hablamos es de un gran órgano sexual que no ejerce una auténtica función económica. El propósito de la colmena es crear más abejas. La miel que animales y humanos adquieren de ella no es sino una forma de generosidad natural; dentro del ecosistema, las abejas están más adaptadas para satisfacer las necesidades reproductivas de las plantas mediante la polinización que para satisfacer importantes necesidades animales. La analogía entre una colmena y una sociedad, una analogía que los teóricos sociales a menudo no han podido evitar por encontrarla demasiado irresistible, ilustra a la perfección cómo nuestras visiones de la naturaleza están moldeadas según intereses sociales predeterminados.

Tratar las así llamadas jerarquías entre los insectos de la misma forma en que tratamos las así llamadas jerarquías animales, o peor aún, pasar burdamente por alto las muy diferentes funciones que desempeñan las comunidades animales, es llevar el razonamiento analógico al extremo del absurdo. Los primates se relacionan entre sí de formas que parecen implicar «predominio» y «sumisión» por

razones muy dispares. Sin embargo, desde un punto de vista terminológico y conceptual, se sitúan bajo la misma rúbrica «jerárquica» que las «sociedades» de insectos —a pesar de las formas diferentes que asumen y su precaria estabilidad—. Los babuinos de las sabanas africanas han sido caracterizados como los más inflexiblemente jerárquicos en el mundo de los primates, pero dicha rigidez se evapora una vez que examinamos su «orden jerárquico» en un hábitat forestal. Incluso en las sabanas es dudoso que los machos alfa «gobiernen», «controlen» o «coordinen» relaciones dentro del grupo. Se pueden presentar argumentos a favor de elegir cualquiera de estas palabras, cada una de las cuales tiene un significado claramente diferente cuando se utiliza en un contexto social humano. Los «harenes» de primates, que a simple vista parecen «patriarcales», pueden ser tan distendidos desde el punto de vista sexual como ciertos burdeles, dependiendo de si la hembra está en celo, si ha habido cambios en el hábitat o si el «patriarca» está simplemente cohibido ante toda la situación.

Los babuinos, es importante señalarlo, son monos, a pesar de la supuesta similitud que su hábitat de sabana guarda con el de los primeros homínidos. Su rama se separó del árbol evolutivo de los homínidos hace más de veinte millones de años. Nuestros parientes evolutivos más cercanos, los grandes simios, tienden a hacer trizas estos prejuicios acerca de la jerarquía. De los cuatro grandes simios, los gibones parecen carecer por completo de un sistema de «rangos». Los chimpancés, que muchos primatólogos consideran los simios más semejantes a los humanos, forman unos tipos de «estratificación» tan fluidos y (dependiendo de la ecología del área, la cual puede verse significativamente afectada por los propios investigadores) establecen unas clases de asociación tan inestables que la palabra «jerarquía» termina siendo un obstáculo para comprender sus rasgos de conducta. Los orangutanes, por su parte, no parecen saber gran cosa de lo que podríamos llamar relaciones de predominio y sumisión. El gorila de montaña, a pesar de su formidable reputación, exhibe poca «estratificación», excepto ante casos de desafío predatorio y de agresión interna.

Todos estos ejemplos vienen a respaldar la protesta planteada por Elise Boulding, cuando dice que el «modelo de conducta de los primates» que favorecen aquellos investigadores que trazan unos

paralelismos entre animales y humanos que son abiertamente jerárquicos y patriarcales «está más basado en el babuino que en el gibón».[16] En contraste con el babuino, según observa Boulding, el gibón está más cerca de nosotros desde el punto de vista físico y, se podría añadir, en la escala evolutiva de los primates. Según concluye, «está claro que nuestra elección de modelo de conducta primate está determinada culturalmente»:

¿Quién quiere ser como los gibones, que forman comunidades mansas, vegetarianas, donde se comparte la comida, donde el padre está tan involucrado en la crianza de los hijos como la madre y donde cada uno vive en pequeños grupos familiares con poca agregación ulterior? Es mucho mejor parecerse a los babuinos, que viven en grupos grandes y fuertemente entrelazados, cuidadosamente cerrados contra los babuinos foráneos, donde todo el mundo sabe quién está al mando y donde la madre cuida de los bebés mientras el padre está fuera cazando y pescando.

De hecho, Boulding concede demasiado sobre los primates habitantes de la sabana. Incluso si forzáramos el término «predominio» para incluir en él las abejas «reina» y los babuinos «alfa», los actos específicos de coerción por parte de animales individuales difícilmente pueden llamarse actos de dominación. Los actos no constituyen instituciones; la historia no consta de episodios aislados. Y las pautas de comportamiento altamente estructuradas de los insectos, que parten de pulsiones instintivas, son demasiado inflexibles como para poder considerarse sociales. A menos que la jerarquía se emplee en el sentido cósmico de Schjelderup-Ebbe, el predominio y la sumisión deben verse como relaciones institucionalizadas, relaciones que los seres vivos literalmente instituyen o crean, pero que no están inexorablemente fijadas ni por el instinto ni por la peculiaridad. Con esto quiero decir que deben constituir una estructura claramente social de rangos coercitivos y privilegiados que existan al margen de los individuos peculiares que parecen dominantes dentro de una comunidad dada: una jerarquía guiada por una lógica social que vaya más allá de las interacciones individuales o de las pautas de conducta innatas.[17]

Los rasgos de este tipo son suficientemente evidentes en la sociedad humana cuando hablamos de burocracias que se «perpetúan a sí mismas» y las estudiamos sin consideración alguna de los burócratas individuales que las componen. Sin embargo, cuando hablamos de primates no humanos, lo que la gente reconoce comúnmente como jerarquía, estatus y predominio son precisamente los conductismos idiosincráticos de animales individuales. Mike, el chimpancé «alfa» de Jane van Lawick-Goodall,[18] adquirió su «estatus» cargando bravuconamente sobre un grupo de machos mientras golpeaba dos latas vacías de queroseno con gran estruendo. En ese punto de su relato se pregunta Van Lawick-Goodall si se habría convertido Mike en un macho «alfa» en ausencia de las latas de queroseno. Y concluye que el uso animal de «objetos fabricados por el hombre es probablemente un indicador de inteligencia superior». Pero la elucubración sobre si este tipo de borrosas distinciones en cuanto a la inteligencia (y no en cuanto a la agresividad, la fuerza de voluntad o la arrogancia) producen o no un macho «alfa», más que una prueba de la objetividad científica que a la etología le gusta reclamar para sí misma, es un ejemplo de cómo se proyectan de forma sutil valores humanos históricamente condicionados sobre un grupo de primates.

Los rasgos aparentemente jerárquicos de muchos animales se parecen más a variaciones en los eslabones de una cadena que a estratificaciones organizadas del tipo de las que encontramos en las sociedades e instituciones humanas. Incluso las así llamadas sociedades de clases de los indios del noroeste, como veremos, formaban eslabones entre individuos, más que esos eslabones entre estratos —o más propiamente, de clase— que los primeros invasores euroamericanos, de forma tan ingenua, proyectaron en los indios a partir de su propio mundo social. Si por sí mismos los actos no constituyen instituciones y los episodios no constituyen historia, entonces los rasgos de conducta individuales tampoco formarán estratos o clases. Los estratos sociales están hechos de algo más fuerte. Tienen una vida propia, al margen de las personalidades que les dan sustancia.

¿Cómo logrará la ecología evitar el razonamiento analógico, que ha hecho que la etología y la sociobiología parezcan en gran medida engañosas proyecciones de la sociedad humana en la naturaleza? ¿Existen términos que aporten un significado, que sea común a la naturaleza y a la sociedad, a nociones tales como la unidad en la diversidad, la espontaneidad natural o las relaciones no jerárquicas? Y, a la vista de los muchos principios que aparecen en la ecología natural, ¿por qué quedarnos solo con estos? ¿Por qué no introducir en la sociedad otras nociones ecológicas quizá menos sabrosas, tales como la predación y la agresión?

De hecho, casi todas estas preguntas se convirtieron en cuestiones mayores de la teoría social a principios del siglo XX, cuando la así llamada Escuela de Chicago de sociología urbana[19] trató con entusiasmo de aplicar casi todos los conceptos conocidos de la ecología natural al desarrollo y a la «fisiología» de la ciudad. Robert Park, Ernest Burgess y Roderick McKenzie, enamorados de la nueva ciencia, impusieron un modelo estrictamente biológico a sus estudios de Chicago, con una inspiración y una contundencia que marcarían la sociología urbana de Norteamérica durante dos generaciones. Entre sus principios estaban los de la sucesión ecológica, la distribución espacial, la distribución zonal, los equilibrios anabólico-catabólicos e incluso la competencia y la selección natural, que fácilmente habrían podido empujar a la escuela hacia una forma insidiosa de darwinismo social, de no haber sido por las inclinaciones liberales de sus fundadores.

A pesar de sus admirables resultados empíricos, la escuela habría de zozobrar por culpa de su reduccionismo metafórico. Las categorías, al aplicarse de forma indiscriminada, dejaron de ser significativas. Cuando Park comparó la aparición de ciertos servicios públicos municipales especializados con el «predominio sucesivo» por parte de «otras especies vegetales» que culmina en un «bosque de hayas o de pinos», quedó patente lo forzado de una analogía que era retorcida y absurda. La comparación que hacía de los grupos étnicos, culturales, ocupacionales y económicos con las «invasiones de plantas» revelaba una falta de discriminación teórica que reducía los caracteres humanos sociales a los caracteres ecológicos de las plantas. Park y sus colegas adolecían de una falta de bagaje filosófico para identificar aisladamente las fases que unen y separan

los fenómenos sociales y naturales en un desarrollo continuo. De esta forma, la mera similitud superficial se convertía en pura y simple identidad, con el desafortunado resultado de que la ecología social era una y otra vez reducida a ecología natural. El análisis serio de la evolución de lo natural hacia lo social, que podía haberse empleado para obtener una selección significativa de categorías ecológicas, no formaba parte del equipo teórico de la escuela.

Siempre que ignoramos la forma en que las relaciones sociales humanas trascienden las relaciones de plantas y animales, nuestros puntos de vista tienden a bifurcarse en dos direcciones erróneas: o bien sucumbimos al torpe dualismo que separa con severidad lo natural de lo social, o bien caemos en un crudo reduccionismo que disuelve uno de ellos en el otro. En ambos casos, el resultado es que dejamos de pensar las cuestiones en liza. Nos limitamos a quedarnos con la «solución» menos incómoda a un problema complejo en grado sumo: la necesidad de analizar las fases a través de las cuales la naturaleza biológica «muda» va convirtiéndose en naturaleza humana consciente.

Lo que hace que la unidad en la diversidad sea en la naturaleza algo más que una metáfora ecológica sugerente de la unidad en la diversidad en la sociedad es el concepto filosófico subyacente de totalidad [wholeness]. Por «totalidad» me refiero a los niveles variables de actualización, un despliegue de las ricas particularidades latentes en una potencialidad aún por desarrollar. Esta potencialidad puede ser una semilla recién plantada, un bebé recién nacido, una comunidad recién establecida o una nueva sociedad. Cuando Hegel describe en un célebre pasaje el «despliegue» del conocimiento humano en términos biológicos, la coincidencia es casi exacta:

El capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquel es refutado por esta; del mismo modo que el fruto hace que la flor pase a percibirse como un falso ser-ahí de la planta, al mostrarse como la verdad de esta en vez de aquella. Estas formas no solo se distinguen entre sí, sino que las unas eliminan a las otras como incompatibles. Pero, en su fluir, constituyen al mismo tiempo otros

tantos momentos de una unidad orgánica, en la que, lejos de contradecirse, son todos igualmente necesarios, y esta igual necesidad es cabalmente la que constituye la vida del todo.[20]

Aludo a este notable pasaje porque Hegel no lo escribió con una intención meramente metafórica. Su ejemplo biológico y su materia de estudio, que es social, convergen en formas que trascienden tanto la naturaleza como la sociedad, como aspectos similares de un proceso más amplio. La vida misma, en cuanto diferente de lo inerte, surge de este latente inorgánico con todas las particularidades que este último ha producido de modo inmanente, y desde la lógica de sus formas más incipientes de autoorganización. Es lo mismo que hace la sociedad, en cuanto que diferente de la biología; la humanidad, en cuanto que diferente de la animalidad; y la individualidad, en cuanto que diferente de la humanidad. No es una manipulación maliciosa de la famosa máxima de Hegel, «Lo Verdadero es la totalidad»,[21] declarar que «la totalidad es lo Verdadero». Uno puede tomar esta inversión de los términos como una alusión a que la verdad yace en la autoconsumación de un proceso a través de su desarrollo, en el florecimiento de sus particularidades latentes hasta su completitud o totalidad, así como las potencialidades de un niño alcanzan su expresión en la riqueza de experiencias y en el crecimiento físico con que entra en la edad adulta.

No debemos quedar atrapados en las comparaciones directas entre plantas, animales y seres humanos, o entre ecosistemas de flora y fauna, por un lado, y las comunidades humanas, por el otro. Ninguno de ellos es completamente congruente con el otro. Si fuéramos tan laxos como para caer en este tipo de ecuaciones, estaríamos regresando a los puntos de vista de Park, Burgess y McKenzie, por no mencionar al gremio actual de sociobiólogos. No es en los particulares de la diferenciación donde las comunidades de plantas y animales están ecológicamente unidas a las comunidades humanas, sino en su lógica de diferenciación. Totalidad, de hecho, es integridad. La estabilidad dinámica del todo deriva de un nivel visible de integridad, tanto en las comunidades humanas como en

los ecosistemas o comunidades clímax. Lo que unifica estos modos de totalidad e integridad, por muy diferentes que sean en su especificidad y en sus distinciones cualitativas, es la lógica del propio desarrollo. Un bosque clímax es total y completo como resultado del mismo proceso unificador —la misma dialéctica— que hace que una forma social particular sea total y completa.

Cuando la totalidad y la integridad son vistas como el resultado de una dialéctica inmanente dentro de los fenómenos, no atentamos más contra el carácter único de estos fenómenos de lo que atenta la ley de la gravedad contra el carácter único de los objetos que caen dentro de su «jurisdicción». En este sentido, el ideal del humano «redondo», producto de la comunidad redonda, es heredero legítimo del ideal de una naturaleza estabilizada, producto a su vez de un entorno natural redondo. Marx trató de enraizar la identidad y el autodescubrimiento de la humanidad en su interacción productiva con la naturaleza.[22] Pero he de añadir que, si bien es cierto que la humanidad deja su huella en el mundo natural y lo transforma, también la naturaleza deja su impronta en el mundo humano y lo transforma. O, por emplear el lenguaje de la jerarquía contra sí mismo: no solo somos nosotros los que «domesticamos» la naturaleza, sino que también es la naturaleza la que nos «domestica» a nosotros.

Estos juegos de palabras deberían tomarse como algo más que metáforas. Para que no parezca que he enrarecido el concepto de totalidad haciendo del mismo un principio dialéctico abstracto, habré de señalar que los ecosistemas naturales y las comunidades humanas interaccionan entre sí en maneras que son de carácter nítidamente existencial. Nuestra naturaleza animal nunca está tan alejada de nuestra naturaleza social como para que podamos abstraernos del mundo orgánico que está a la vez fuera y dentro de nosotros mismos. Desde nuestro desarrollo embrionario hasta nuestro cerebro de varias capas, somos en parte la síntesis o el resumen de nuestra propia evolución natural. No estamos tan lejos de nuestros ancestros primates como para que podamos ignorar el legado físico de nuestra visión estereoscópica, de nuestra aguda inteligencia y de nuestros dedos prensiles. Nos introducimos paulatinamente en la sociedad como individuos de la misma forma en que la sociedad, partiendo de la naturaleza, se va constituyendo

a sí misma.

Ciertamente, estas continuidades son bastante obvias. Lo que con frecuencia es menos evidente es el grado en que la naturaleza misma es un reino de potencialidad para el surgimiento de diferencias sociales. La naturaleza es tanto una precondición para el desarrollo de la sociedad —y no meramente para su emergencia inicial— como lo son la técnica, el trabajo, el lenguaje y la mente. Y es una precondición no solo en el sentido que le da William Petty —cuando dice que si el trabajo es el «Padre» de la riqueza, la naturaleza es la «Madre»—. Esta fórmula, tan querida para Marx, supone realmente un desprecio de la naturaleza, al conferirle la noción patriarcal de la «pasividad» femenina. Las afinidades entre naturaleza y sociedad son más activas de lo que estamos dispuestos a admitir. Formas de naturaleza muy específicas —ecosistemas muy específicos— constituyen la base para formas de sociedad también muy específicas. Aun a riesgo de emplear una frase muy controvertida, diré que se podría escribir un «materialismo histórico» del desarrollo natural que transformara la «naturaleza pasiva» —el «objeto» del trabajo humano— en una «naturaleza activa», creadora del trabajo humano. El «metabolismo» del trabajo con la naturaleza produce efectos recíprocos, de manera que la naturaleza interacciona con la humanidad para propiciar la actualización de las potencialidades comunes en los mundos natural y social.

Una interacción de este tipo, donde términos como «Padre» y «Madre» nos chirrían, puede establecerse de forma muy concreta. El énfasis que se hace últimamente en las biorregiones, como marcos de convivencia para varias comunidades humanas, plantea un buen argumento en favor de la necesidad de readaptar técnicas y estilos de trabajo para adecuarlos a los requisitos y posibilidades de áreas ecológicas particulares. Los requisitos y posibilidades biorregionales juegan claramente en contra de las pretensiones de la humanidad de soberanía sobre la naturaleza y de autonomía con respecto a sus necesidades. Si es cierto que «los hombres hacen la historia», pero no bajo condiciones que hayan elegido (Marx), no lo es menos que la historia hace la sociedad, pero no bajo condiciones que haya elegido. La dimensión oculta que acecha en este juego de palabras a partir de la famosa fórmula de Marx es la historia natural, que entra

en el proceso de producción de historia social —pero lo hace como una naturaleza existencial, activa y concreta que surge de etapa en etapa a partir de su propio desarrollo, cada vez más complejo, en forma de ecosistemas igualmente complejos y dinámicos—. Nuestros ecosistemas, por su parte, se interrelacionan en biorregiones altamente dinámicas y complejas. En qué medida es concreta la dimensión oculta del desarrollo social —y en qué medida las pretensiones de soberanía de la humanidad deben supeditarse a ella— es algo que se ha hecho patente solo en tiempos recientes, a partir de nuestra necesidad de concebir una tecnología alternativa que sea tan adaptable a una biorregión como productiva para la sociedad. De ahí que nuestro concepto de totalidad no sea un cuadro acabado de relaciones naturales y sociales que podamos exhibir ante la mirada hambrienta de los sociólogos. Antes bien, es una historia natural fecunda, siempre activa y siempre cambiante —de la misma manera que la niñez se abre paso hacia la juventud que la absorbe, y la juventud, hacia la madurez—.

La necesidad de trasladar un sentido de la historia a la naturaleza es tan imperiosa como la de trasladar un sentido de la historia a la sociedad. Un ecosistema no es nunca una comunidad aleatoria de plantas y animales, algo que se da simplemente por casualidad. Lejos de ello, posee potencialidad, dirección, sentido y autorrealización por derecho propio. Considerar un ecosistema como algo dado (un mal hábito que el cientifismo inculca en su observador, teóricamente neutral) es tan ahistórico y superficial como la visión de una comunidad humana como algo dado. Ambos tienen una historia que da inteligibilidad y orden a sus relaciones internas y una dirección a su desarrollo.

En sus comienzos, la historia humana es una historia natural tanto como social: así lo indican claramente las estructuras tradicionales de parentesco y la división sexual del trabajo. Si la historia natural es o no el «légamo» (por emplear el torpe término de Sartre) que se pega a la humanidad y le impide su realización racional es una cuestión que consideraremos más tarde. De momento hay que dejar claro un hecho: la historia humana nunca puede desconectarse de la naturaleza. Tal y como veremos, siempre estará arraigada en ella (poco importa, en este sentido, que nos inclinemos a denominarla «légamo» o fecunda «madre»). Lo que quizá se revele como el test

más exigente de nuestro genio humano es el tipo de naturaleza que propiciemos: si uno que sea complejo y rico desde el punto de vista orgánico o uno que sea inorgánico y desastrosamente simplificado.

La implicación de la humanidad en la naturaleza no solo tiene raíces profundas, sino que adopta formas cada vez más sutiles —más incluso de lo que los teóricos más sofisticados pudieron anticipar—. Nuestro conocimiento de esta relación sigue estando, como lo estuvo siempre, en su «prehistoria». Dejando a un lado todas las diferencias entre naturaleza y sociedad, para Ernst Bloch no solo compartimos una historia común con la naturaleza, sino también un destino común. En sus palabras:

La naturaleza en su manifestación final, al igual que la historia en su manifestación final, se sitúa en el horizonte del futuro. Cuanto más podamos dar con una técnica común [Allianztechnik] en lugar de una de carácter externo —que se mide en términos de coproductividad [Mitproduktivität] de la naturaleza—, tanto más podremos asegurarnos de que los poderes helados de una naturaleza helada volverán a ser emancipados. La naturaleza no es algo que pueda ser consignado al pasado. Antes bien, es el lugar de unas obras que aún no han terminado, las herramientas de construcción que aún no han adquirido una forma adecuada, para levantar un hogar humano que aún no existe en una forma adecuada. La capacidad de la tan problemática subjetividad natural para participar en la construcción de este hogar es el correlato objetivo-utópico de la fantasía humana utópica concebida en términos concretos. Por lo tanto, lo cierto es que el hogar humano no solo se levanta en la historia y sobre los cimientos de la actividad humana, sino que se asienta antes que nada en el terreno de una subjetividad natural mediada en el lugar de las obras de construcción de la naturaleza. La frontera conceptual [Grenzbegriff] de la naturaleza no marca el principio de la historia humana, donde la naturaleza (que siempre está presente en la historia y siempre la rodea) se convertiría en el lugar del reino soberano de lo humano [regnum hominis], sino más bien el lugar donde la naturaleza se convierte en el enclave adecuado [para el hogar humano adecuado] en cuanto que bien mediado y no alienado [und sie unentfremdet aufgeht, als

vermitteltes Gut].[23]

Uno puede discrepar del acento que pone Bloch en la soberanía humana en la interacción con la naturaleza, así como de la fraseología estructural que impregna su brillante comprensión de la naturaleza orgánica de esa interacción. Das Prinzip Hoffnung (El principio esperanza) fue escrito a principios de la década de 1940, periodo sombrío y problemático, cuando semejante marco conceptual era completamente ajeno al espíritu antinaturalista, y de hecho militarista, de la época. Su percepción desafía nuestra comprensión retrospectiva, impregnada del aroma y de la terminología ecológica pop y de su misticismo revuelto. En cualquier caso, es bastante lo que se ha escrito acerca de las diferencias entre naturaleza y sociedad. Hoy, junto a Bloch, sería deseable que volviéramos nuestra mirada a lo que naturaleza y sociedad tienen en común, siempre que seamos lo suficientemente cautelosos como para evitar esos saltos inconscientes de la una a la otra, como si no estuvieran relacionadas por las ricas fases de desarrollo que auténticamente las unen.

La espontaneidad entra en la ecología social de forma muy similar a como entra en la ecología natural: como una función de la diversidad y de la complejidad. Los ecosistemas son demasiado variados como para que puedan ser completamente cedidos ni a lo que Ernst Bloch llama el regnum hominis, ni a la pretensión humana de soberanía sobre la naturaleza. ¿Los autoproclamados científicos o «guardianes» de la sociedad saben realmente lo suficiente (al margen de sus puntos de vista, que normalmente son interesados) acerca de los complejos factores que constituyen el desarrollo social, como para presumir de controlarlos? E incluso después de que se descubra la «forma adecuada del hogar humano» y se le haya dado sustancia, ¿hasta qué punto podemos estar seguros de que su análisis es altruista y desinteresado? La historia está repleta de relatos de cálculos erróneos por parte de los líderes, partidos, facciones, «guardianes» y «vanguardias». Si la naturaleza es «ciega», la sociedad es igualmente «ciega» cuando da por sentado que se conoce del todo a sí misma, ya sea como ciencia social,

teoría social, análisis de sistemas o incluso como ecología social. Los «grandes hombres», desde Alejandro Magno hasta Lenin, no siempre han servido bien a la humanidad; de hecho, han dado muestras de una arrogancia deliberada que ha dañado el medio social de forma desastrosa, así como la arrogancia de los hombres normales ha dañado el medio ambiente natural.

Las grandes épocas históricas de transición revelan que a la creciente marea de cambio social debe permitírsele hallar su propio nivel de forma espontánea. Las organizaciones de vanguardia han producido catástrofes de forma recurrente cada vez que han tratado de forzar cambios que las gentes y las condiciones del momento no podían suscribir, ni material, ni ideológica, ni moralmente. Cuando las transformaciones sociales obligadas no las alimentaba una conciencia popular educada e informada, terminaban siendo impuestas mediante el terror —y los propios movimientos se han vuelto contra sus más caros ideales humanistas y liberadores y los han devorado—. Nuestro siglo XX se cierra bajo la sombra de un acontecimiento, la Revolución rusa y sus terribles secuelas, que ha llenado de nubarrones el futuro de la humanidad. El momento en que aquella revolución, espontánea y fácilmente concretada de la mano del movimiento popular, llegó a su fin y fue reemplazada, en octubre de 1917, por el golpe de Estado de Lenin, puede ser claramente establecido y datado. Pero la forma en que la voluntad de un pequeño cuadro, ayudada por la desmoralización y la estupidez de sus oponentes, convirtió el éxito en fracaso en nombre del «éxito» mismo es algo más difícil de explicar. Que el movimiento habría llegado a su culminación si se lo hubiera abandonado a su propio empuje popular espontáneo y a su autodeterminación —probablemente, con logros que podrían haber reforzado desarrollos sociales más avanzados en el exterior— es acaso el juicio más seguro que podemos formular, con la perspectiva que el tiempo nos ha dado. El cambio social, y en particular la revolución social, tiende a hallar a sus peores enemigos en líderes cuyas voluntades suplantan los movimientos espontáneos de la gente. En la evolución social la hibris, la desmesura, es tan peligrosa como en la evolución natural, y por las mismas razones. En ambos casos, la complejidad de una situación, las limitaciones espacio-temporales y los prejuicios que se infiltran en lo que a menudo parece ser simple previsión impiden ver la multitud de

factores concretos, que son más reales que todas las preconcepciones y necesidades ideológicas.

No pretendo negar la suprema importancia que tienen la voluntad, la inteligencia y el conocimiento que deben informar la espontaneidad humana en el mundo social. En la naturaleza, en cambio, la espontaneidad opera dentro de un conjunto más restringido de condiciones. Un ecosistema natural halla su punto culminante en el más alto grado de estabilidad que puede lograr dentro de su nivel dado de posibilidades. Sabemos, por supuesto, que no se trata de un proceso pasivo. Pero más allá del estadio de desarrollo y de la estabilidad que pueda alcanzar, así como del esfuerzo que parezca desplegar, un ecosistema no muestra motivación ni elección alguna. Su estabilidad, dadas sus potencialidades y lo que Aristóteles llamó su «entelequia»,[24] es un fin en sí mismo, de la misma forma en que la función de un panal de abejas es producir abejas. Cuando alcance su punto culminante, un ecosistema detendrá durante un tiempo las interrelaciones que lo componen. Por el contrario, el reino de lo social ofrece la posibilidad objetiva de una libertad y una autoconciencia, como función agregada a la estabilidad. La comunidad humana, independientemente del nivel en que se detenga, permanecerá incompleta en tanto en cuanto no logre la volición desinhibida y la autoconciencia, o aquello que llamamos libertad: un estado completo, debería añadir, que es de hecho el lugar de partida para un nuevo comienzo. Cuánta libertad humana descansa en la estabilidad del ecosistema natural en el que siempre se inserta; lo que ello significa en un sentido filosófico más amplio, que vaya más allá de la mera supervivencia; y qué principios desarrolla dicha libertad humana, a partir de su historia compartida con todo el mundo de la vida y con su propia historia social, todos ellos son los temas que se tratan en lo que queda de este libro.

Dentro de este contexto de ideas tan complejo debemos ahora tratar de transponer el carácter no jerárquico de los ecosistemas naturales a la sociedad. Lo que hace que la ecología social sea tan importante es que no deja lugar alguno a la jerarquía, ni en la naturaleza, ni en la sociedad; en ambas esferas, la ecología social desafía de forma

decisiva la noción misma de jerarquía como principio rector o estabilizador. La asociación del orden como tal con la jerarquía queda rota. Pero esta ruptura no supone que se rompa a su vez la asociación entre naturaleza y sociedad, que es lo que la sociología, en su bienintencionada oposición a la sociobiología, ha acostumbrado a hacer. En contraste con los sociólogos, nosotros no tenemos que concebir el mundo social como algo tan absolutamente autónomo con respecto a la naturaleza que tengamos que disolver el proceso continuo que va introduciendo la naturaleza en la sociedad. En resumen: no tenemos que aceptar los crudos presupuestos de la sociobiología que, en un extremo, nos atan burdamente a la naturaleza, ni tampoco los ingenuos principios de la sociología, que, en el otro extremo, nos escinden drásticamente de ella. Tan cierto es que la jerarquía existe en la sociedad actual como que no tiene por qué continuar haciéndolo —al margen de su falta de sentido o de realidad cuando hablamos de la naturaleza—. Pero la oposición a la jerarquía es algo más que un fenómeno social. Porque la jerarquía amenaza hoy la existencia de la vida social, no puede seguir siendo un hecho social; porque amenaza la integridad de la naturaleza orgánica, tendrá que dejar de hacerlo, habida cuenta del duro veredicto de la «muda» y «ciega» naturaleza.

Nuestra cohesión o continuidad con una naturaleza no jerárquica hace pensar que una sociedad no jerárquica no es menos fortuita que un ecosistema. La idea de que la libertad es algo más que la ausencia de represión y la idea de que la tradición angloamericana de mero pluralismo y heterogeneidad institucional nos ofrece netamente menos que un ecosistema social se han venido desde hace ya tiempo debatiendo con elocuencia. De hecho, la noción de la democracia como apoteosis de la libertad social ha sido lo suficientemente desvirtuada como para producir, tal y como Benjamin J. Barber no ha dejado de subrayar,

la sustitución gradual de la participación por la representación. Si la democracia en su forma clásica significaba literalmente el gobierno del demos, de la plebe, del pueblo mismo, hoy en día a menudo parece significar poco más que el gobierno de una élite (por la vía del dispositivo de la representación) sancionado por el pueblo. Las

élites compiten para ganarse el apoyo del público, cuya soberanía popular se reduce al patético derecho a participar en la elección del tirano que habrá de gobernarlo.[25]

Más significativo es quizá el hecho de que el concepto de una esfera pública, de un cuerpo político, ha sido literalmente desvirtuado por una aparente heterogeneidad —o, más precisamente, por una atomización que va desde lo institucional hasta lo personal—, que ha sustituido la coherencia política por el caos. El desplazamiento de la virtud pública en beneficio de los derechos personales ha dado lugar a la subversión no solo de un principio ético unificador, que una vez fue la sustancia de la noción misma de lo público, sino también de la propia personalidad, que daba sustancia a la noción de derecho.

Hay una pregunta de amplio espectro que se formula a menudo y que aún espera respuesta: ¿hasta qué punto la naturaleza tiene una realidad propia que podamos invocar legítimamente? Asumiendo que la naturaleza realmente exista, ¿cuánto sabemos del mundo natural que no sea exclusivamente social o, para ser aún más restrictivos, que no sea el producto de nuestra propia subjetividad? El hecho de que la naturaleza sea todo lo que no es humano, o, más en general, lo que no es social, es una presuposición que hunde sus raíces en un discurso que va más allá de lo racional. Está en el corazón de toda una teoría del conocimiento, una epistemología que se bifurca nítidamente en objetividad y subjetividad. Desde el Renacimiento, la idea de que el conocimiento está encerrado en una mente con sus propias limitaciones y visiones supranaturales ha sido el fundamento de todas nuestras dudas acerca de la existencia misma de una constelación coherente que pueda siquiera llamarse naturaleza. Esta idea constituye la base de un conjunto antinaturalista de teorías epistemológicas.

La pretensión de la epistemología de determinar el valor del conocimiento en cuanto investigación abstracta y formal ha sido siempre disputada por la pretensión de la historia de tratar el conocimiento desde el punto de vista de su formación, y no ya solo en un sentido abstracto y formal. Desde esta perspectiva histórica, los procesos mentales no tienen vida propia. Su aparente

construcción autónoma del mundo es, de hecho, inseparable del modo en que ellos mismos son a su vez construidos por el mundo —un mundo rico desde el punto de vista histórico, y no solo en un sentido social, sino también en un sentido natural—. Con esto no quiero decir que la naturaleza «sepa» cosas que nosotros ignoramos, sino más bien que nosotros somos el «saber» mismo de la naturaleza, la encarnación de la evolución natural hacia el intelecto, la mente y la autorreflexión.[26]

En el abstracto mundo de las epistemologías cartesiana, lockeana y kantiana, esta proposición es difícil de demostrar. La epistemología renacentista y posrenacentista carece de todo sentido de la historicidad. Si se digna a revisar la historia de la mente, lo hace en un contexto tan marcadamente social, y desde unos niveles históricos tan apartados del origen biológico de la mente, que nunca llega a entrar en contacto con la naturaleza. Su misma pretensión de «modernidad» no ha sido más que una sistemática desintegración de la conexión entre mente y naturaleza que el pensamiento helénico intentó establecer en su día. Esa conexión se ha visto reemplazada por una infranqueable dualidad entre la mente y el mundo externo. En Descartes, el dualismo se da entre el cuerpo y el alma; en Locke, entre los sentidos que perciben y el mundo percibido; en Kant, entre la mente y la realidad exterior. Así, el problema del saber de la naturaleza ha sido tradicionalmente considerado desde el final de una larga historia social, y no desde sus inicios. Si, en lugar de ello, consideramos esta historia desde su génesis, la mente y su continuidad en la naturaleza adquieren un aspecto decididamente distinto. Una epistemología auténtica es la antropología física de la mente, del cerebro humano, y no la maraña cultural de historia que nos impide contemplar la génesis del cerebro en la naturaleza, así como su evolución social concebida como una elaboración única de fenómenos naturales.

Siguiendo la misma línea, mi intención no es otorgarle a la mente una «soberanía» sobre la naturaleza, de la que evidentemente carece. La naturaleza es un perpetuo caleidoscopio de cambios y fertilidad que se resiste a las rápidas categorizaciones. La mente puede concebir la esencia de esta transformación, pero nunca todos sus detalles. Y, sin embargo, es precisamente en los detalles donde el exceso humano, su hibris, demuestra ser más vulnerable.

Volviendo a las sensibles metáforas de Charles Elton: hemos aprendido a navegar por las aguas más profundas de este mundo natural, pero no a través de los innumerables y cambiantes escollos que dificultan continuamente nuestro desembarco. Es aquí, donde los detalles de la orilla cobran tanta importancia, donde no nos conviene ignorar las corrientes que por experiencia sabemos seguras, y que nos evitarán el riesgo de naufragio.

En último término, el conocimiento orgánico es percepción intelectual movilizada, que busca conocer la naturaleza dentro de la naturaleza, no abandonando el análisis en favor del misticismo, ni la dialéctica en favor de la intuición. Nuestro pensar es en sí mismo un proceso natural, si bien profundamente condicionado por la sociedad y dotado de una rica textura, producto de la evolución social. Nuestra capacidad de relacionar el pensamiento con su historia orgánica (su evolución, desde las moléculas orgánicas altamente reactivas que constituyen el fundamento de la sensibilidad de otras moléculas más complejas, pasando por el exuberante estallido de formas de vida que sigue a continuación, hasta llegar a la evolución del propio sistema nervioso) es parte del conocimiento del propio proceso de «conocer», que dota al pensamiento de un tegumento orgánico tan real como las herramientas intelectuales que adquirimos desde la sociedad. Más que la intuición y la fe, el pensamiento es literalmente tan real como el nacimiento y la muerte —cuando empezamos a saber y cuando finalmente dejamos de saber—. De ahí que la naturaleza esté presente en la epistemología, así como un padre está presente en su hijo. Lo que a menudo se despacha erróneamente como la fase intuitiva del conocimiento es la verdad que nuestra animalidad confiere a nuestra humanidad y que nuestra fase embrionaria de desarrollo le confiere a nuestro yo adulto. Cuando divorciamos de nuestros cuerpos y mentes estas fases profundas de nuestro pensamiento y de nuestro ser, hacemos algo peor que reducir nuestras pretensiones epistemológicas a unos juicios kantianos, basados en un duro dualismo entre pensamiento y naturaleza. Cuando así obramos, estamos separando nuestros intelectos de nosotros mismos; nuestro estado mental, del desarrollo de nuestros cuerpos; nuestra percepción, de nuestra comprensión retrospectiva; y nuestro entendimiento, de sus antiguos recuerdos.

En términos más concretos, ¿qué atractivos presenta la ecología social a nuestro momento presente y a nuestro futuro? Al establecer una relación más avanzada con la naturaleza, ¿será posible dar con un nuevo equilibrio entre la humanidad y la naturaleza, por la vía de adaptar nuestras prácticas agrícolas, nuestras zonas urbanas y nuestras tecnologías a los requerimientos naturales de una región y de sus ecosistemas? ¿Tenemos alguna esperanza de poder «gestionar» el entorno natural por medio de una drástica descentralización de la agricultura, lo cual posibilitaría cultivar la tierra como si se tratara de un jardín equilibrado por una fauna y una flora diversificadas? ¿Requerirán tales cambios la transformación de nuestras ciudades en comunidades de tamaño moderado, para propiciar un nuevo equilibrio entre el campo y la ciudad? ¿Qué tecnología se precisará para lograr estos objetivos y evitar así una mayor contaminación de la tierra? ¿Qué instituciones se necesitarán para crear una nueva esfera pública? ¿Qué relaciones sociales, para fomentar una nueva sensibilidad ecológica? ¿Qué formas de trabajo, para volver lúdicas y creativas las tareas humanas? ¿Qué dimensiones y población habrán de tener las comunidades para que la vida asuma proporciones humanas, controlables por todos? ¿Qué clase de poesía se necesitará? Preguntas concretas —de cariz ecológico, social, político y moral— fluyen por doquier tras haber estado largo tiempo silenciadas por las ideologías tradicionales y los hábitos de pensamiento.

Las respuestas que demos a estas preguntas guardan una relación directa con la supervivencia de la especie humana en la Tierra. Las tendencias actuales van visiblemente en contra de la diversidad ecológica: de hecho, apuntan a una cruda simplificación de toda la biosfera. Complejas cadenas alimenticias a nivel del suelo y sobre la superficie terrestre están siendo socavadas sin miramientos por la irresponsable aplicación de técnicas industriales a la agricultura; en consecuencia, el suelo de muchas regiones ha quedado reducido a una mera esponja que absorbe simples «nutrientes» químicos. La proliferación de monocultivos en vastas extensiones de terreno está acabando con la diversidad natural, agrícola e incluso fisiográfica. Inmensos cinturones urbanos van desplazando e invadiendo el campo, sustituyendo la fauna y la flora por cemento, metal y vidrio,

y envolviendo enormes regiones con su nube de contaminantes atmosféricos. En este mundo urbano masificado, la misma existencia humana, sometida a manipulaciones burocráticas y a agresivos estímulos sonoros, se vuelve cruda y elemental. Una división del trabajo a nivel nacional, estructurada conforme a parámetros industriales, está reemplazando a la variedad regional y local, reduciendo continentes enteros a inmensas fábricas humeantes, y las ciudades, a estridentes supermercados de plástico.

La sociedad moderna, de hecho, está disolviendo la complejidad biótica lograda en eones de evolución orgánica. El gran movimiento de la vida, desde formas y relaciones bastante simples hasta otras cada vez más complejas, se está viendo cruelmente revertido, y nos dirigimos hacia un medio ambiente que en adelante solo podrá tolerar seres vivos cada vez más simples. Continuar este proceso de inversión de la evolución biológica, socavar las redes alimenticias bióticas de las que depende la vida de la humanidad, equivale a poner en tela de juicio la subsistencia misma de la especie humana. De continuar con esta reversión del proceso evolutivo, hay buenas razones para creer —dejando a un lado el control de otros agentes tóxicos— que las precondiciones para las formas de vida más complejas quedarán destruidas sin remedio y que la Tierra será incapaz ya de acogernos como especie viable.

En esta confluencia de crisis sociales y ecológicas, la falta de imaginación es un lujo que no nos podemos permitir por más tiempo; no podemos ya soslayar el pensamiento utópico. Las crisis son tan serias y las perspectivas tan extremas que las formas tradicionales de pensamiento —que no dejan de ser, precisamente, las causantes de estas crisis— se revelan inútiles. Años atrás, durante las insurrecciones de mayo y junio de 1968, los estudiantes franceses expresaron magníficamente este profundo contraste de alternativas con el eslogan: «Seamos realistas, exijamos lo imposible». A esta exigencia, la generación que enfrenta el próximo siglo puede añadir un mandamiento más solemne: «Si no hacemos lo imposible, nos enfrentamos a lo impensable».

En las leyendas nórdicas, Odín, para obtener la sabiduría, bebe de la fuente mágica que nutre el Árbol del Mundo. A cambio, el dios

debe renunciar a uno de sus ojos. El simbolismo es claro: Odín debe pagar un precio por lograr la clarividencia que le otorga un cierto control sobre el mundo natural, rompiendo su impecable armonía. Pero su «sabiduría» es la de un tuerto. Aunque ve el mundo con más precisión, su visión es unilateral. La «sabiduría» de Odín supone una renuncia no solo a lo que Josef Weber ha llamado «el lazo primordial con la naturaleza»,[27] sino también a la honestidad en la percepción que se corresponde con la temprana unidad de la naturaleza. La verdad aporta exactitud, predecibilidad y, sobre todo, manipulabilidad; se vuelve ciencia, en el sentido habitual de la palabra. Pero la ciencia, tal y como hoy la conocemos, es la visión fragmentada y unilateral de un dios tuerto, cuyo punto de observación parte de la dominación y el antagonismo, no de la igualdad y la armonía. En las leyendas escandinavas, esta «sabiduría» conduce a Ragnarok, la caída de los dioses y la destrucción del mundo tribal. En nuestros días, esta «sabiduría» unilateral lleva dentro de sí las perspectivas de la inmolación nuclear y la catástrofe ecológica.

La humanidad ha recorrido una larga historia de unilateralidad, marcada por una condición social que siempre ha llevado dentro de sí su propia destrucción potencial, a pesar de sus creativos logros tecnológicos. El gran proyecto de nuestra era debe consistir en abrir el otro ojo: verlo todo íntegra y plenamente, para curar y trascender la fisura entre la humanidad y la naturaleza que la temprana sabiduría trajo consigo. Tampoco podemos engañarnos creyendo que el ojo ahora reabierto vaya a dirigir su atención a las visiones y mitos de los pueblos primitivos, ya que la historia ha trabajado durante miles de años para producir ámbitos de realidad completamente nuevos y que penetran en nuestra propia humanidad. Nuestra capacidad para la libertad —que incluye nuestra capacidad para la individualidad, la experiencia y el deseo — es más profunda que la que tenían nuestros lejanos ancestros. Hemos establecido una base material para el tiempo libre, el juego, la seguridad, la percepción y la sensualidad —una potencialidad material para ensanchar los márgenes de libertad y de humanidad— más amplia que la que pudo nunca lograr la humanidad temprana, cuando gozaba de un lazo primordial con la naturaleza.

Pero no podremos romper nuestras ataduras a menos que las

conozcamos. Por muy inconsciente que pueda ser su influencia, hay un legado de dominación que impregna nuestro pensamiento, nuestros valores, nuestras emociones y, de hecho, hasta nuestra propia musculatura. Cuanto más ignoramos la historia, más nos domina. El inconsciente histórico debe, por lo tanto, hacerse consciente. Transversal al propio legado de la dominación hay otro legado: es el legado de la libertad, que pervive en las ilusiones de la humanidad, en los grandes ideales y movimientos —rebeldes, anárquicos y dionisíacos— que han aflorado en todas las eras de transición social. En nuestros días, estos legados están entrelazados; son como hebras que trastocan las claras pautas que existían en el pasado, hasta llegar a un punto donde el lenguaje de la libertad se ha terminado confundiendo con el de la dominación. Esta confusión ha sido el trágico destino del socialismo moderno, doctrina que ha sido desangrada de todos sus generosos ideales. Se impone, por lo tanto, una disección del pasado, para, exorcizándolo, adquirir una nueva cosmovisión. Debemos volver a examinar las brechas que separaron la humanidad de la naturaleza, así como las escisiones dentro de la comunidad humana que fueron la causa primera de aquella separación, si es que el concepto de totalidad ha de hacerse inteligible, y el ojo reabierto ha de vislumbrar una imagen nueva de la libertad.

■

[9] Los relatos nórdicos y las citas están extraídas de P. Grappin, «German Lands: The Mortal Gods», en Larousse World Mythology (Nueva York, Hamlyn Publishing Group, Ltd., 1965), pp. 363-383.

[10] Empleo aquí el término «hombre» con plena conciencia. El divorcio entre humanidad y naturaleza ha sido precisamente obra del varón, quien, en aquellas célebres palabras de Theodor Adorno y Max Horkheimer, «soñó con adquirir el dominio total sobre la naturaleza, y con convertir el cosmos en un inmenso coto de caza» (Dialectic of Enlightenment, Nueva York: Seabury Press, 1972, p. 248). Las palabras «un inmenso coto de caza» me inclinaría a sustituirlas por «un inmenso matadero», para mejor describir la «civilización» androcéntrica de nuestro tiempo.

[11] G. W. P. Hegel, Phenomenology of Mind (Nueva York, Humanities Press, edición de 1931), p. 79.

[12] E. A. Gutkind, Community and Environment (Nueva York, Philosophical Library, 1954), p. 9.

[13] El término «ecosistema» —o «sistema ecológico»— a menudo se emplea descuidadamente en muchas obras de la literatura ecológica. Aquí lo empleo, al igual que en la ecología natural, para designar una comunidad animal-vegetal bastante fácil de delimitar, así como los factores abióticos, o inertes, que se necesitan para sostenerla. También la empleo en ecología social para designar una comunidad humana y natural distintiva, los factores sociales tanto como los orgánicos que se interrelacionan para proporcionar la base de una comunidad equilibrada y pulida desde el punto de vista ecológico.

[14] Charles Elton, The Ecology of Invasions by Plants and Animals (Nueva York, John W. Wiley, 1953), p. 101.

[15] Allison Jolly, The Evolution of Primate Behavior (Nueva York, MacMillan Co., 1972), p. 172.

[16] Elise Boulding, The Underside of History (Boulder, Colorado, Westview Press, 1976), p. 39.

[17] Aquí hay que hacer una importante distinción entre las palabras «comunidad» y «sociedad». Ciertamente, los animales e incluso las plantas forman comunidades; los ecosistemas no tendrían sentido si no concibieran los animales, las plantas y su sustrato abiótico como un nexo de relaciones que varían desde el nivel intraespecífico hasta el interespecífico. Por lo tanto, en sus interacciones, las formas de vida se comportan «de forma comunal», en el sentido de que de una manera u otra son interdependientes. Entre ciertas especies, en particular de primates, este nexo de relaciones interdependientes puede estar entretejido de forma tan estrecha que se acerque a lo que puede ser una sociedad o, cuando menos, a una forma rudimentaria de sociabilidad. Pero una sociedad, por mucho que hunda sus raíces en la naturaleza, es a pesar de todo más que una comunidad. Lo que hace de las sociedades humanas comunidades únicas es el hecho de que sean

comunidades institucionalizadas, muy estructuradas —a veces rígidamente— en torno a formas manifiestas de responsabilidad, de asociación y de relación personal a la hora de asegurar los medios materiales de vida. Aunque todas las sociedades son necesariamente comunidades, muchas comunidades no son sociedades. Uno puede encontrar elementos sociales incipientes en comunidades animales, pero solo los seres humanos forman sociedades —esto es, comunidades institucionalizadas—. El no hacer esta distinción entre comunidades animales o vegetales, por un lado, y las sociedades humanas, por el otro, ha dado lugar a considerables perturbaciones de origen ideológico. Así, la predación dentro de las comunidades animales se ha identificado de forma engañosa con la guerra; los vínculos individuales entre animales, con la jerarquía y la dominación; e incluso la recolección y el metabolismo, con el trabajo y la economía. Los segundos son todos ellos fenómenos estrictamente sociales. Mis observaciones no pretenden oponer la noción de sociedad a la de comunidad, sino tomar nota de las distinciones entre ambas, que surgen cuando la sociedad humana se desarrolla más allá de los niveles de las comunidades de animales y plantas.

[18] Jane van Lawick-Goodall, In the Shadow of Man (Nueva York, Delta Publishing Co., 1971), p. 123.

[19] Para la exposición clásica de las tesis de la Escuela de Chicago, véase Robert E. Park, Human Communities (Glencoe, Illinois, The Free Press, 1952).

[20] Hegel, The Phenomenology of the Mind, p. 81.

[21] Ibid. p. 68. La traducción de Baille vierte erróneamente esta famosa máxima hegeliana como «Lo Verdadero es la totalidad» [«The truth is the whole»].

[22] La observación de Marx sobre el «hombre» y las condiciones para el cambio histórico aparece en «The Eighteenth Brumaire of Louis Napoleon», en Selected Works, vol. I (Moscú, Progress Publishers, 1969), p. 398.

[23] Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Band II (Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 1967), pp. 806-807.

[24] Aristóteles, Metaphysics (trad. de Richard Hope) (Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1960), 1036b5-6: «or they are materials to be given actualization» [«o bien son materiales que esperan su realización»], lo que Aristóteles describe como entelechia o fulfillment [«realización», «cumplimiento»].

[25] Benjamin R. Barber, The Death of Communal Liberty (Princeton, Princeton University Press, 1974), p. 5.

[26] De hecho, la jerarquía natural, en el sentido literal del término, es un sinsentido, porque presupone una conciencia —una intelectualidad— que está aún por surgir de la evolución de la humanidad y de la sociedad. Esta conciencia o intelectualidad no explota repentinamente en ecosistemas con apariencia de humanidad. Lo que antecede a lo que existe puede contener las potencialidades de lo que surgirá, pero esos antecedentes, al emerger, no adquieren la actualización de estas potencialidades. El hecho de que nosotros existamos ahora para dotar de sentido a la palabra «jerarquía» difícilmente otorga realidad jerárquica alguna a plantas y animales, que continuarán dentro de sus propios confines históricos precedentes. Si hay jerarquía en la naturaleza, esta consiste en nuestro vano intento de establecer una soberanía sobre la naturaleza, que nunca llegamos realmente a lograr. También presupone que somos lo suficientemente parte de la naturaleza como para hacer que el mundo no humano se vuelva jerárquico —una noción que el dualismo tiende a contradecir—.

[27] La cita de Josef Weber aparece en «The Ring of the Nibelung» (bajo el seudónimo de Wilhelm Lunen), en Contemporary Issues, vol. 5, núm. 19, pp. 156-199.

02

La perspectiva de la

sociedad orgánica

La noción de que el hombre está llamado a dominar la naturaleza no es de ningún modo una característica universal de la cultura humana. De hecho, esta noción es prácticamente ajena a los puntos de vista de las comunidades llamadas primitivas o prealfabetizadas. No puedo dejar de recalcar que el concepto en cuestión fue surgiendo de manera muy gradual a partir de la evolución social más general, que iba orientada hacia la dominación creciente del hombre por el hombre. La ruptura de la igualdad primigenia y su sustitución por sistemas jerárquicos de desigualdad, la desintegración de los grupos de parentesco tempranos en favor de las clases sociales, la disolución de las comunidades tribales en favor de la ciudad y, finalmente, la usurpación de la administración social por parte del Estado son todos ellos factores que alteraron profundamente no solo la vida social, sino también la actitud de las personas entre sí, la visión que la humanidad tenía de sí misma y, en último término, su actitud hacia el mundo natural. En muchos sentidos, seguimos dando vueltas en torno a los problemas que surgieron con estos drásticos cambios. Quizá solo examinando las actitudes de ciertos pueblos prealfabetizados podamos calibrar hasta qué punto la dominación conforma los pensamientos más íntimos y las acciones más nimias del individuo actual.

Hasta épocas recientes, los debates en torno a las actitudes y puntos de vista de los pueblos anteriores a la escritura se veían oscurecidos por opiniones según las cuales las operaciones lógicas de estos pueblos eran sustancialmente diferentes de las nuestras. El hecho de caracterizar lo que se denominaba como «mentalidad primitiva» en

cuanto que fenómeno «prelógico», por emplear el desafortunado término de Levy-Bruhl —más recientemente, en el lenguaje de los místicos orientados a la mitopoiesis, hablaríamos de «pensamiento no lineal»—, es la consecuencia de una mala lectura, prejuiciosa, de las sensibilidades sociales tempranas. Desde un punto de vista formal, en un sentido muy real los pueblos prealfabetizados estaban o están obligados a pensar de una forma «lineal», muy similar a la nuestra, al tratar con los aspectos más mundanos de la vida. Sean cuales sean sus carencias como sustituto de la sabiduría y la cosmovisión, lo cierto es que las operaciones lógicas convencionales son necesarias para la supervivencia. Por lo tanto, las mujeres recogían hierbas, los hombres fabricaban instrumentos para la caza y los niños concebían juegos de acuerdo con procedimientos lógicos muy similares a los nuestros.

Pero esta similitud no es lo relevante al tratar del punto de vista de la sociedad prealfabetizada. Cuando hablamos de las diferencias en las perspectivas entre nosotros y los pueblos prealfabetizados, lo significativo es que, mientras que estos últimos piensan como nosotros en un sentido estructural, su pensamiento tiene lugar en un contexto cultural que es fundamentalmente distinto del nuestro. Por mucho que sus pautas lógicas puedan ser idénticas a las nuestras desde un punto de vista formal, en términos cualitativos sus valores difieren de los nuestros. Cuanto más nos retrotraemos hacia comunidades sin clases económicas ni Estado político —comunidades que bien podrían llamarse sociedades orgánicas, habida cuenta de su intensa solidaridad interna y con el mundo natural—, tantas más pruebas hallamos de una forma de entender la vida que veía a la gente, las cosas y las relaciones en función de su singularidad, y no tanto de su «superioridad» o «inferioridad». Para aquellas comunidades, los individuos y las cosas no eran necesariamente mejores o peores; sencillamente, eran diferentes. Cada una era valorada por sí misma, es decir, por sus rasgos únicos. La concepción de la autonomía individual no había adquirido todavía la ficticia «soberanía» de la que disfruta hoy. El mundo era percibido como un compuesto de muchas partes distintas, cada una indispensable para su unidad y armonía. La individualidad, mientras no entrara en conflicto con el interés de la comunidad —del que dependía la supervivencia de todos—, era vista más en términos de interdependencia que de independencia. La variedad

tenía su valor dentro del gran tapiz que era la comunidad en su conjunto, como un ingrediente único de la unidad comunal.

En las sociedades orgánicas donde esta perspectiva aún predomina, nociones tales como «igualdad» y «libertad» no existen, ya que se hallan implícitas en la propia perspectiva. Más aún: al no estar yuxtapuestas a los conceptos de «desigualdad» y «sometimiento», estas nociones son indeterminadas, no definibles. Tal y como observaba Dorothy Lee en sus incisivos y sensibles ensayos en torno a dicha perspectiva:

La igualdad existe en la naturaleza misma de las cosas, como un derivado de la estructura democrática de la propia cultura, y no como un principio que deba ser aplicado. En tales sociedades no se intenta lograr la meta de la igualdad, y de hecho no hay concepto de igualdad alguno. Con frecuencia sucede que carecen de mecanismos lingüísticos para expresar comparaciones. Lo que encontramos es un absoluto respeto por la persona, por todos los individuos, sin importar la edad o el sexo.[28]

Quizá la mejor ilustración de la ausencia de valores coercitivos y sojuzgadores nos la ofrezca la sintaxis de los indios wintus, un pueblo que Lee estudió con mucho detenimiento. Lee se dio cuenta de que, en la sintaxis wintu, los vocablos que normalmente expresan coerción en las lenguas modernas denotan en cambio una conducta cooperativa. Una madre wintu, por ejemplo, no «lleva» a un bebé a la sombra, sino que va con él; un jefe no «gobierna» a su pueblo, sino que está con él. «Ellos jamás dicen, y, de hecho, no pueden decir, como lo hacemos nosotros, “Tengo una hermana”, o un “hijo”, o un “marido”», observa Lee. «Vivir con es su forma habitual de expresar lo que nosotros llamamos posesión, y emplean esta forma para dirigirse a todo lo que respetan; así, de un hombre dirán que vive con su arco y con sus flechas».[29]

La frase «vivir con» no solo transmite un profundo sentido del respeto mutuo por la persona y una alta consideración de la voluntad individual; en ella hay también implícito un profundo

sentido de unidad entre el individuo y el grupo. Nos basta hacer referencia a la vida de los indios de Norteamérica para encontrar pruebas abundantes de este hecho. La sociedad tradicional de los hopis estaba por completo orientada hacia la solidaridad de grupo. Casi todas las tareas básicas de la comunidad, desde sembrar hasta preparar los alimentos, se hacían de manera cooperativa. Los niños participaban en la mayoría de estas tareas junto a los adultos. A cualquier edad, al individuo se le inculcaba un sentido de la responsabilidad por la comunidad. Tan generalizadas estaban estas actitudes entre los niños hopis que estos, cuando fueron a las escuelas administradas por blancos, prácticamente no había forma de que llevaran el marcador en los juegos competitivos.

Entre los hopis estas fuertes actitudes de solidaridad intragrupal eran estimuladas en la más temprana infancia y continuaban durante toda la vida. Comenzaban con el proceso del destete, que subrayaba la interdependencia entre los individuos hopis y el grupo —en marcado contraste con el acento que la cultura blanca ponía en la «independencia»—. El destete no es meramente «una transición de la leche a los alimentos sólidos», observa Dorothy Eggan en un estudio sobre la socialización hopi.[30] «Es también el proceso gradual en el que se adquiere la independencia de la comodidad del cuerpo y cuidado maternos, se transfieren afectos hacia otras personas y se buscan satisfacciones dentro de uno mismo y en el mundo exterior». En este sentido, muchos blancos «nunca son destetados, lo cual tiene consecuencias muy negativas en una sociedad donde se alientan el esfuerzo individual y la independencia. El niño hopi, por su parte, iba siendo destetado de su madre biológica desde el mismo día de su nacimiento». Ahora bien, este proceso de destete no tenía nada que ver con la indiferencia social ni con la negligencia materna. Por el contrario, y de forma muy característica:

Muchos brazos lo cuidaron, muchas caras le sonrieron, y desde una muy temprana edad varios miembros de la familia le pusieron en la boca alimentos premasticados por ellos mismos. Así que, para un hopi, ese mundo exterior donde hallar comodidad y consuelo nunca estaba lejos.

De este sentimiento de unidad entre el individuo y la comunidad surge un sentimiento de unidad entre la comunidad y su entorno. Desde un punto de vista psicológico, la gente en las comunidades orgánicas debe creer que ejerce una mayor influencia sobre las fuerzas naturales de lo que en realidad le permite su tecnología, relativamente rudimentaria. Tal creencia es fomentada por prácticas y rituales mágicos. Estos, sin embargo, por muy elaborados que puedan ser, nunca llegan a disipar el sentido humano de dependencia del mundo natural y de su entorno inmediato. Si bien es cierto que este sentido de dependencia puede generar un mísero sentimiento de temor reverencial, hay un punto en el desarrollo de la sociedad orgánica donde se genera de forma visible un principio de simbiosis, de interdependencia comunal y de cooperación, que tiende a trascender los crudos sentimientos de pánico y terror reverencial. En este punto, la gente no solo propicia fuerzas poderosas o intenta manipularlas, sino que sus ceremoniales suponen una contribución (tal y como ellos lo ven) en un sentido creativo: ayudan a multiplicar los animales de presa, a propiciar cambios estacionales o en el clima o a mejorar la fertilidad de los cultivos. La comunidad orgánica se concibe como parte del equilibrio de la naturaleza, a la manera de un ecosistema forestal o de una comunidad bacteriana del suelo: en suma, como una comunidad verdaderamente ecológica, o eco-comunidad, peculiar a su ecosistema, con un activo sentido de participación en el conjunto del entorno y en los ciclos de la naturaleza.

La sutil diferencia entre miedo y reverencia se hace más evidente cuando consideramos ciertos ceremoniales de los pueblos prealfabetizados. Al margen de las ceremonias y rituales que se caracterizan por su función social, como es el caso de los ritos de iniciación, encontramos otros cuyo sentido es cumplir funciones ecológicas. Entre los hopis se celebran ceremonias hortícolas de gran importancia, donde se representan los ciclos del orden cósmico, se actualizan los solsticios y las diferentes fases del crecimiento del maíz, de la germinación a la maduración. Aunque se sabe que este orden y estas fases están predeterminados, la implicación ceremonial humana es una parte integral de esa predeterminación. En contraste con los procedimientos

estrictamente mágicos, las ceremonias hopis no asignan a los humanos una función manipuladora en los ciclos naturales, sino participativa. La gente juega un papel complementario en los ciclos naturales: facilita el funcionamiento del orden cósmico. Sus ceremonias forman parte de una compleja trama de vida que se extiende desde la germinación del maíz hasta la llegada de los solsticios. Como observaba Dorothy Lee:

Cada aspecto de la naturaleza, las plantas, las piedras y los animales, los colores y los puntos cardinales, los números y las diferencias sexuales, los muertos y los vivos: todo coopera, a su manera, en el sostenimiento del orden universal. Finalmente, el esfuerzo de cada individuo, humano o no, pasa a formar parte de este enorme todo. Y aquí, también, es cada aspecto de una persona lo que cuenta. Todo el ser del individuo hopi afecta al equilibrio de la naturaleza; y a medida que cada individuo desarrolla su potencial interno, engrandece su participación, y así el universo entero se revitaliza.[31]

La retórica ecológica contemporánea tiende a difuminar la riqueza de implicaciones que se deriva de la integración del individuo, la comunidad y el medio ambiente en un «orden universal». Desde que Lee escribiera estas líneas, casi todas sus palabras han pasado a ser moneda corriente del movimiento del «potencial humano». Las culturas prealfabetizadas, de hecho, a menudo comienzan con una cosmología que consiste en todo el elenco de conclusiones a las que nuestras agrupaciones de místicos alegan haber llegado. Para las sociedades orgánicas, la enigmática cuestión cosmológica no es la vida, que existe en todas partes y en todas las cosas; lo misterioso es la muerte: la condición, única e inexplicable, de lo no vivo y, por lo tanto, del no ser. El «alma», de alguna forma, impregna toda la existencia; la cuestión de lo «muerto», que la ciencia nos ha legado desde el Renacimiento, tal y como señaló Hans Jonas con tanto tino, «estaba aún por descubrir, ya que su concepto, que tan familiar nos resulta a nosotros, no es en absoluto obvio».[32] Para las sociedades orgánicas lo más natural es una abundante, fecunda y omnicomprensiva «vitalidad» que forma parte integral de su saber,

un mundo de vida que «ocupa todo el primer plano, expuesto a la mirada inmediata del hombre […]. La tierra, el viento y el agua —que engendran, bullen, nutren y destruyen— son cualquier cosa menos modelos de "mera materia"».

De esta forma, la implicación directa de la humanidad en la naturaleza no es una abstracción, y el estudio de Dorothy Lee sobre las ceremonias hopis no es una descripción de la «ciencia del hombre primitivo», como creían los antropólogos victorianos. La naturaleza comienza como vida. Desde el surgimiento mismo de la conciencia humana, la naturaleza entra, más allá de la armonía e incluso del equilibrio, en consociación directa con la humanidad. La naturaleza, como la vida misma, come de cada banquete, asiste en cada nuevo nacimiento, crece con cada niño, ayuda a cada mano que arroja una lanza o que recoge el fruto de una planta, se calienta junto al fuego del hogar entre las sombras que bailan y se sienta a las reuniones de la comunidad —así como el susurro de las hojas y las hierbas forma parte del viento mismo, y no es solo un sonido que lleva el aire—. Las ceremonias ecológicas validan la «ciudadanía» que la naturaleza adquiere como parte del entorno humano. «La gente» (por emplear el nombre que muchas comunidades prealfabetizadas se dan a sí mismas) no desaparece en la naturaleza, ni la naturaleza en «la gente». Pero la naturaleza no es meramente un hábitat; es un partícipe, que aconseja a la comunidad con sus presagios, la protege con su camuflaje, le deja mensajes reveladores en huellas o en ramitas rotas, le susurra advertencias con la voz del viento, la alimenta con la abundancia de plantas y animales, y, en sus incontables funciones y orientaciones, es absorbida en la trama de derechos y deberes de la comunidad.

Lo que hace la ceremonia ecológica es, en efecto, socializar el mundo natural y culminar la implicación de la sociedad en la naturaleza. Aquí, la ceremonia —a pesar de su contenido, ingenuamente ficticio— responde con más veracidad a la conexión, tan rica y compleja, entre sociedad y naturaleza que ciertos conceptos que se refieren al mundo natural como una «matriz», un «trasfondo» o, peor aún, una «precondición» para el mundo social. De hecho, lejos de tratar la naturaleza como un «eso» o un «tú» (según las palabras de Martin Buber), la ceremonia valida la naturaleza como pariente, en una íntima relación de

consanguinidad de la que no pueden dar cuenta términos tales como ciudadano. Antes incluso de ser divinizada, la naturaleza es nombrada; y es personificada como parte de la comunidad antes de ser elevada a la condición de «supernaturaleza». Para los pigmeos del bosque de Ituri este nombre es ndura, mientras que para los bantúes de las aldeas esa misma palabra designa estrictamente el bosque, que los pigmeos ven como una auténtica entidad en sí misma, activa y formativa en todas sus funciones.

Así, en este punto del desarrollo humano la propia noción de naturaleza es siempre social —en el sentido ontológico de que el protoplasma de la humanidad mantiene una pertinaz continuidad con el protoplasma de la naturaleza—. Por decirlo en los términos de la sociedad orgánica, la sangre que fluye entre la comunidad y la naturaleza durante el proceso de emparentamiento es bombeada a través de los distintos actos de la comunidad: ceremonias, bailes, dramas, canciones, adornos y símbolos. Los danzantes que imitan a los animales en sus gestos o a los pájaros en sus llamadas hacen algo más que una mera mímesis; forman una unidad comunal y coral con la naturaleza, una unidad que culmina en la intimidad del sexo, en el nacimiento y en el intercambio sanguíneo. En virtud de una solidaridad comunitaria, que palabras como «gestión» y otros términos al uso difícilmente pueden expresar, las sociedades orgánicas «escuchan» a una naturaleza y «hablan» en nombre de una naturaleza que lentamente irá siendo amordazada y acallada por las «civilizaciones», que irán ganando primacía histórica sobre ellas. Pero mientras esto no ocurra, la naturaleza no es un mundo silencioso ni un entorno pasivo y carente de significado, más allá de los dictados de la acción humana. De ahí que la ecología social hunda sus raíces en la comprensión inicial, por parte de la humanidad, de su propia socialidad —no como una mera dimensión cognitiva de la epistemología, sino como una asociación ontológica con el mundo natural—.

No es mi intención negar de plano el viejo canon epistemológico según el cual los seres humanos ven la naturaleza en términos sociales, previamente conformados por intereses y categorías asimismo sociales. Sin embargo, dicho canon requiere de una mayor

articulación y elaboración. La palabra «social» no debería llevarnos a inundarnos con abstracciones intelectuales que ignoran las distinciones entre una forma social y otra. Es fácil advertir que la armónica visión de la naturaleza que es propia de las sociedades orgánicas procede directamente de las armónicas relaciones imperantes en el seno de la comunidad humana primitiva. Al igual que la teología medieval estructuró el Cielo cristiano según los cánones feudales, así las gentes de todas las eras han proyectado sus estructuras sociales en el mundo natural. Para los algonquinos de los bosques de Norteamérica, los castores vivían en clanes y viviendas propias, cooperando sabiamente para promover el bien de la comunidad. Los animales también tenían su magia, sus ancestros totémicos (el hermano mayor), y eran revitalizados por el manitú, cuyo espíritu nutría el cosmos entero. En consecuencia, había que apaciguar a los animales, o de lo contrario estos podrían negarse a proveer a los humanos con pieles y carne. El espíritu cooperativo que servía de base para la subsistencia de la comunidad orgánica era parte integrante de la actitud de las gentes prealfabetizadas frente a la naturaleza y frente a la interacción entre el mundo natural y el social.

Aún tenemos que dar con un lenguaje que transmita adecuadamente la calidad de este espíritu cooperativo, profundamente arraigado. Expresiones tales como «amor a la naturaleza» o «comunismo», por no hablar de la jerga usada por la sociología contemporánea, están imbuidas de las problemáticas relaciones de nuestra propia sociedad y de nuestra forma de pensar. Los hombres prealfabetizados no tenían que «amar» la naturaleza; vivían con ella una relación de parentesco, una relación más primaria de lo que da a entender nuestro uso de la palabra «amor». En este sentido, ellos no distinguían entre nuestra concepción «estética» y su propio enfoque funcional hacia el mundo natural, ya que la belleza natural está ya de entrada ahí, en la misma cuna de la experiencia de cada individuo. Ese lenguaje poético, que tanta admiración despierta entre los blancos que escuchan a los portavoces indios que narran las desdichas de sus comunidades, rara vez es «poesía» desde el punto de vista del narrador; más bien, es una elocuencia inconsciente que refleja la dignidad de la vida de los indios.

Lo mismo se puede decir de otros elementos y valores de la sociedad orgánica: en ella la cooperación tiene un carácter demasiado primordial como para que pueda ser adecuadamente expresada en el lenguaje de la sociedad occidental. Es un hecho notable que, ya desde el comienzo mismo de la vida, la coerción en el trato con los niños es tan rara en la mayoría de las comunidades prealfabetizadas que los observadores occidentales se quedan a menudo sorprendidos por la suavidad con la que los así llamados primitivos tratan a los más rebeldes de entre sus jóvenes. Pero no es que en estas comunidades los padres sean permisivos: se limitan a respetar la personalidad de los niños, tal y como hacen con los adultos. Hasta que empiezan a aflorar las jerarquías basadas en la edad, la conducta cotidiana de los padres alienta en las vidas de los jóvenes una continuidad casi ininterrumpida entre los años de la niñez y la edad adulta. Farley Mowatt, un biólogo que vivió entre las últimas poblaciones de esquimales ihalmiuts, en la remota tundra canadiense, observó que si un muchacho deseaba convertirse en cazador, no era ni reprendido por su presunción ni tratado de forma jocosa o condescendiente. Por el contrario, su padre procedía con seriedad a fabricarle un arco en miniatura y algunas flechas —que eran verdaderas armas, no juguetes—. El muchacho salía entonces de cacería, animado por las tradicionales palabras de buena suerte de los ihalmiuts. A su regreso, nos cuenta Mowatt,

lo saludan con la misma seriedad que le dedicarían a su padre. Todo el campamento quiere escuchar el relato de su cacería, y él sabe que le esperan las mismas burlas —si ha fracasado— o el mismo halago —si ha logrado cazar un pajarito— que le corresponderían a un hombre adulto. Así es que el niño juega, y aprende, sin el menor asomo de desaprobación paterna y sin las limitaciones del miedo. [33]

Los ihalmiuts no constituyen un caso excepcional. Las relaciones inherentemente antiautoritarias que Mowatt observó entre los niños y los adultos esquimales son aún frecuentes en las sociedades orgánicas que subsisten a día de hoy. Y afectan no solo a los lazos entre niños y adultos, sino también a las nociones imperantes de

propiedad, intercambio y liderazgo. Aquí, también, la terminología de la sociedad occidental nos falla. La palabra «propiedad» connota una atribución individual de los bienes, una exigencia personal de herramientas, tierras y otros recursos. En este sentido amplio, la propiedad es bastante común en las sociedades orgánicas, incluso en grupos que poseen una tecnología muy simple y poco desarrollada. Por la misma razón, el trabajo cooperativo y la distribución de los recursos, a una escala que podría decirse que es de índole comunista, son asimismo bastante comunes. En ambos lados de la vida económica, tanto en el de la producción como en el del consumo, la apropiación de herramientas, armas, alimentos e incluso ropa puede variar ampliamente —a menudo de forma idiosincrática, a ojos occidentales—, desde lo posesivo y aparentemente individualista hasta el más meticuloso reparto, con frecuencia ritual, de una cosecha o de una cacería entre los miembros de una comunidad.

Pero estas relaciones, aparentemente opuestas, comparten como característica fundamental la práctica del usufructo, es decir, la libertad de los individuos de una comunidad para apropiarse de los recursos solo por el hecho de usarlos. Mientras los está usando, tales recursos pertenecen al usuario. La función, en efecto, reemplaza nuestro santificado concepto de posesión, no solo como un préstamo o ni tan siquiera como una «ayuda mutua», sino como un énfasis inconsciente en el uso mismo, en la necesidad de que esté libre de ataduras psicológicas que lo liguen a la propiedad, al trabajo o incluso a la reciprocidad. La identificación occidental de la individualidad con la propiedad y de la personalidad con el oficio —este último, imbuido de una metafísica del yo, tal y como quedaría plasmado por el objeto terminado, muestra del poder humano sobre una naturaleza indómita—, aún tuvo que surgir de la propia noción de uso y del disfrute honesto y sincero de las cosas necesitadas. La necesidad, en efecto, todavía determina el trabajo, hasta el punto de que la propiedad de cualquier tipo, comunal o no, aún tiene que emanciparse de las pretensiones de satisfacción. Una necesidad colectiva moldea sutilmente el trabajo, y no solo las necesidades personales, ya que la exigencia colectiva se halla implícita en la primacía del usufructo con respecto a la propiedad. De ahí que incluso el trabajo que se desempeña en la propia vivienda de uno posee una dimensión colectiva subyacente, que

consiste en la disponibilidad potencial de sus productos para la comunidad en su conjunto.

La propiedad comunal, una vez que la propiedad misma se ha convertido en una categoría de conciencia, marca ya el primer paso hacia la propiedad privada, de la misma forma en que la reciprocidad, una vez que ha pasado a ser ella también una categoría de conciencia, marca el primer paso hacia el intercambio. La celebración que hace Proudhon de la «ayuda mutua» y del federalismo contractual, así como la celebración que hace Marx de la propiedad comunal y de la producción planificada, no suponen un avance considerable sobre el principio primordial del usufructo. Ambos pensadores fueron rehenes de la noción de interés, es decir, de la satisfacción racional del egotismo.

Es posible que durante el desarrollo temprano de la humanidad haya habido un periodo en el que el interés aún no hubiera surgido para reemplazar la complementariedad, esto es, la voluntad desinteresada de mancomunar cosas y servicios necesarios. Hubo un tiempo en el que Gontran de Poncins, mientras se adentraba en los más remotos rincones del ártico, aún podía dar con «los puros y verdaderos esquimales, los esquimales que no sabían cómo mentir»[34] —ni, por ende, manipular, calcular, proyectar un interés privado más allá de la necesidad social—. La comunidad lograba aquí una plenitud tan exquisita y natural que los bienes y servicios que necesitaba encajaban en un mosaico encantador con una fuerte personalidad propia.

No deberíamos desdeñar estas visiones, efímeras y casi utópicas, de las potencialidades humanas, con sus inmaculadas cualidades para la práctica del don y para la colectividad. Los pueblos prealfabetizados, que todavía carecen de un «yo» con el cual reemplazar un «nosotros», no son (tal y como sugirió Levy-Bruhl) [35] tanto deficitarios en cuanto a individualidad como ricos en cuanto a comunidad. Hablamos aquí de una riqueza tan grande que termina cristalizando en un noble desdén por los objetos.[36] La cooperación, en este punto, es algo más que simplemente el cemento entre los miembros del grupo; es una mezcla orgánica de identidades que, permitiéndoles conservar su singularidad individual, retiene y promueve la unidad de la consociación. El

contrato, cuando se introduce por la fuerza en esta totalidad, solo sirve para subvertirla, convirtiendo lo que era un sentido espontáneo de la responsabilidad en un vínculo calculado de ayuda recíproca, y lo que era un sentido inconsciente de la colectividad, en un autocomplaciente sentido de la mutualidad. En cuanto a la reciprocidad, que con tanta frecuencia se cita como la más elevada evocación de la colectividad, veremos que juega un papel más significativo a la hora de forjar alianzas entre grupos que cuando se trata de promover la solidaridad interna entre ellos.

El usufructo, en resumen, difiere cualitativamente del quid pro quo de la reciprocidad, del intercambio y de la ayuda mutua, fenómenos que están todos ellos atrapados en los degradantes libros de contabilidad de la historia, con sus ratios «justas» y sus «honestos» balances contables. Atrapada en esta limitada esfera del cálculo, la consociación queda siempre contaminada por la racionalidad de la aritmética. El espíritu humano no logra nunca trascender un mundo cuantitativo de «tratos justos» entre egos astutos, cuya ideología del interés apenas puede ocultar una malsana proclividad a la adquisición. Ciertamente, las fuerzas sociales habían de fracturar la colectividad humana, al introducir lazos contractuales y al cultivar los impulsos más adquisitivos del ego. Los rectos pueblos de las sociedades orgánicas, cuando se aferraron a los valores del usufructo de forma inconsciente, quedaron terriblemente expuestos a las tentaciones —y a menudo, a las crudas imposiciones— de un mundo contractual emergente. Raras veces la historia es capaz de seleccionar y preservar los rasgos más virtuosos de la humanidad. Con todo, no hay razón alguna por la que la esperanza, reforzada por la conciencia imbuida de la memoria ancestral, no pueda perdurar en nuestro interior, como una advertencia de lo que la humanidad ha sido en el pasado y de lo que puede llegar a ser en el futuro.

Es posible que las relaciones contractuales —o más propiamente, los «tratados» y «juramentos» que otorgan formas específicas a la vida en comunidad— hayan sido útiles a la humanidad en aquellos momentos en que la necesidad acuciante o las perplejidades inherentes a un entorno social cada vez más complejo favorecieron

el establecimiento de un sistema claramente definido de derechos y deberes. Cuanto más exigente se volvía el entorno, con más fuerza debían los pueblos prealfabetizados explicar las formas en que eran responsables los unos de los otros, y cómo debían tratar los factores exógenos —en concreto, a las comunidades vecinas— que entraban en conflicto con ellos. En ese momento la necesidad emergió como una fuerza ordenadora y estructuradora, que institucionalizó aquellos aspectos de la vida que venían siendo bastante informales, e incluso placenteros. Las áreas sexual, familiar, recíproca, federativa y civil de la comunidad deben entonces adquirir una mayor estructura, para tratar no solo con una naturaleza más exigente, sino especialmente con una naturaleza que incluye además a otras comunidades adyacentes, y con exigencias propias sobre un entorno común. Estas exigencias son interiorizadas por la propia comunidad como un sistema de distribución y reparto. Y no solo afloran ahora los intereses que más tarde deben ser articulados con atención y meticulosidad, sino que, irónicamente, son intereses que surgen también de individuos que empiezan a sentir que soportan, dentro de la comunidad, cargas y responsabilidades visiblemente más onerosas. Estos individuos son los «oprimidos» incipientes (a menudo, mujeres) y aquellos que podemos ver como los «privilegiados» incipientes.

Los hombres y las mujeres en las comunidades prealfabetizadas se necesitan unos a otros no solo para satisfacer sus deseos sexuales, sino también por el apoyo material que se prestan mutuamente.[37] Su matrimonio establece una división primordial del trabajo —una división sexual del trabajo con una economía también sexualizada —, que tiende a asignar la casa y las tareas pastoriles a los hombres, incluyendo la defensa de la comunidad y su relación con las personas foráneas, y las domésticas, la recolección de alimentos y las responsabilidades hortícolas, a las mujeres. Por división sexual del trabajo no me refiero meramente a una de tipo biológico, por importante que esta dimensión pueda ser, sino a una economía que adquiere el género mismo del sexo al que se asigna. Tampoco eran necesariamente los hombres quienes formulaban la asignación de las actividades materiales de la comunidad entre los sexos. En mi opinión, lo más probable es que fueran las mujeres quienes se encargaban de esta asignación, con un sentido de la preocupación por la integridad de sus responsabilidades —de tintes casi sagrados

— y de sus derechos personales. Solo más tarde el surgimiento de formas sociales más complejas y jerárquicas volvió los roles domésticos de las mujeres en contra de ellas. Esta deriva, tal y como veremos, tendría su origen en una envidia masculina que hay que desentrañar con detenimiento.

A un nivel de subsistencia bajo y en una comunidad de rasgos más o menos primarios, ambas divisiones del trabajo son necesarias para el bienestar, cuando no la supervivencia, de todos sus miembros; de ahí que los sexos se traten entre sí con respeto. De hecho, la capacidad de un hombre o una mujer para desempeñar bien su papel asignado en la división del trabajo influye profundamente en la elección de pareja, y preserva la integridad de un matrimonio —el cual, a menudo, queda disuelto por la mujer, cuyas responsabilidades a la hora de proporcionar cobijo, alimentación y educación a los más jóvenes prepondera visiblemente sobre la utilidad del hombre a la hora de cumplir con estas funciones tan importantes—. Dado el papel que desempeñaba de facto la mujer en la organización social de la comunidad primitiva, nuestra preocupación obsesiva con la «monogamia primitiva» se antojaría casi ridícula —si no fuera tan obviamente ideológica y tan turbia.

Los lazos de sangre, junto con los derechos y deberes que giran en torno a ellos, quedan plasmados en un pacto implícito que comprendía el único principio unificador visible de la vida de la comunidad temprana. Y este lazo deriva inicialmente de la mujer. Ella, y solo ella, pasa a ser el protoplasma mismo de la socialidad: la mujer es el ancestro que une a los jóvenes en una consociación duradera, la fuente de la sangre que fluye por sus venas, la que nutre unos orígenes comunes, la criadora que produce una mutualidad de reconocimiento físico y espiritual compartido, que se extiende desde la infancia hasta la muerte. Ella es la instructora en materia de formas de vida básicas, la más indiscutible personificación de la comunidad como tal, concebida como una experiencia familiar íntima. Los jóvenes, que en un primer momento se ven a sí mismos como parientes —que comparten carne y hueso con su madre—, más tarde seguirán vinculados por un fuerte sentido de la identidad, que pasa por la memoria de la madre —y, solo de forma tenue, del padre, a quien en cambio se parecen físicamente—.

Con la comunidad de la sangre viene el pacto vinculante que impone el apoyo inequívoco entre parientes. Este apoyo implica no solo compartir y ser leales, sino también el derecho incuestionable a emplazar y castigar a aquellos que causan un perjuicio y derraman la sangre de un pariente. Más allá de las obvias necesidades materiales que deben satisfacerse para la supervivencia propiamente dicha, las obligaciones derivadas del pacto de sangre constituyen los primeros dictados que se dan en la comunidad primordial. Se trata de los reflejos comunales más tempranos que aparecen en la consociación humana, y están profundamente cargados de misterio. A través del pacto de sangre, la comunidad se reafirma a sí misma con cada nacimiento y con cada muerte. Romper este pacto equivale a romper la solidaridad del grupo mismo, desafiar su sentido del misterio comunal. De ahí que estas violaciones, ya provengan del interior del grupo o del exterior, sean demasiado atroces como para poderse tolerar. Solo con posterioridad los dramáticos cambios que se producirán en las premisas más fundamentales de la sociedad orgánica harán del parentesco y de sus reclamos una cuestión debatible a nivel consciente y un objeto para la exploración ceremonial.[38]

Los meros reflejos, sin embargo, son demasiado vinculantes, demasiado defensivos, demasiado rígidos y autoenvolventes como para permitir avances sociales más amplios. No permiten la aparición de una solidaridad social basada en alianzas conscientes, en ulteriores elaboraciones y construcciones sociales. Constituyen un repliegue hacia dentro, una prevención y una sospecha ante todo lo que sea exógeno a la comunidad —un miedo al horizonte social que se encuentra más allá del terreno delimitado por el pacto de sangre—. Por eso, la necesidad y el tiempo exigen que se hallen maneras de situar a la comunidad en una matriz social mucho más amplia. Se hace preciso establecer obligaciones más allá de los confines de los grupos encerrados en sí mismos, para reclamar nuevos derechos que promuevan la supervivencia: en resumidas cuentas, un sistema más amplio de derechos y deberes, que ponga a los grupos exógenos al servicio de la comunidad en periodos de conflictos y desdichas. Dadas las limitaciones que impone el pacto de sangre, se hace difícil encontrar aliados; a una comunidad basada meramente en la asociación a través del parentesco le resulta imposible reconocerse a sí misma en otras comunidades, que

no comparten linajes ancestrales comunes. A menos que estos linajes puedan establecerse mediante matrimonios mixtos que recreen el pacto de sangre en sus términos primarios de parentesco compartido, habrán de configurarse nuevos juramentos que, aunque secundarios con respecto al pacto de sangre, puedan encontrar una tangibilidad comparable en las cosas. A pesar de lo que aducía Claude Lévi-Strauss, decididamente las mujeres no son esas cosas con que los hombres comercian entre sí para conseguir aliados. Antes bien, ellas constituyen el origen del parentesco y de la socialidad —el arché de la comunidad y de su poder inmanente de solidaridad—, y no esos pastelitos que se pueden comprar y saborear en un bistrot parisino.

Incluso las «cosas» como tales no bastan en este sentido, ya que sugieren un sistema de cuentas y ratios que se sitúa en las antípodas de la práctica del usufructo por parte de la sociedad orgánica. Por lo tanto, antes de que las cosas puedan convertirse en regalos —y aquí dejo a un lado su ulterior degradación, que las convierte en mercancías—, se convierten en símbolos. Lo que cuenta en un primer momento para los pueblos prealfabetizados de los primeros días no es la utilidad de una cosa en la economía de la sociedad orgánica, sino su simbolismo como plasmación física de la reciprocidad, de la voluntad de entrar en una obligación mutua. Estos son los tratados que se extienden más allá del pacto de sangre, para pasar a ser juramentos sociales: la temprana elaboración de la comunidad biológica hacia la sociedad humana, los primeros destellos de una humanitas universal, más allá del horizonte de una animalitas universal.

A medida que las comunidades prealfabetizadas extendían su rango de parientes adquiridos, lo social fue probablemente ganando peso en el nexo tradicional de parentesco. El matrimonio, la reciprocidad, la adopción ritual de extranjeros como parientes de sangre y las instituciones intracomunitarias, tales como las fraternidades y las sociedades totémicas, debieron de haber producido una lenta consolidación por capas de las responsabilidades, en particular en sociedades orgánicas más dinámicas, que iban a articularse profusamente por la vía de la costumbre y el ritual. A partir de esta sustancia ritual empezó a surgir una nueva escena civil, que iba a correr paralela a la vieja

esfera doméstica.

Esta esfera civil se hallaba libre de coerción y de mando, tal y como indican las pruebas que hemos recogido sobre la noción de «autoridad» en las pocas sociedades orgánicas que han sobrevivido a la aculturación europea. Lo que con tanta ligereza llamamos «liderazgo» en las sociedades orgánicas a menudo resulta no ser más que una orientación carente de los caracteres habituales del mando. Su «poder» es funcional antes que político. Los jefes —allí donde existen realmente, y no son simples criaturas de la mente del colonizador— no tienen verdadera autoridad, en un sentido coercitivo. Son consejeros, maestros y consultores, estimados por su experiencia y sabiduría. Cualquier poder que puedan tener normalmente se limita a unas tareas muy acotadas, tales como la coordinación de las cacerías y de las expediciones de guerra, y termina cuando terminan las tareas a desempeñar. Se trata, por lo tanto, de un poder episódico, no institucional; periódico, no tradicional (algo así como los rasgos «dominantes» que encontramos entre los primates).

Todo nuestro lenguaje está plagado de eufemismos cargados de historia, que adquieren una vida reificada y propia. Así, la obediencia ocupa el lugar de la lealtad, el dominio ocupa el lugar de la coordinación, el poder desplaza a la sabiduría, la adquisición desplaza a la generosidad y las comodidades ocupan el lugar de los regalos. Si bien es cierto que estos cambios son reales y tangibles desde el punto de vista histórico, con el advenimiento de la jerarquía, la clase y la propiedad se vuelven burdamente engañosos, en particular cuando extienden su soberanía al lenguaje como tal y tratan de imponerse sobre el conjunto de la vida social. Cuando se usan como herramientas con que rescatar la memoria de la humanidad, no ayudan a contrastar el presente con el pasado ni a revelar la naturaleza provisional del mundo existente y de los patrones de conducta humana vigentes; al contrario, asimilan el pasado al presente y, con el pretexto de esclarecer el pasado, astutamente nos lo escamotean. Esta traición por la vía del lenguaje, groseramente ideológica, a la autoridad le ha resultado muy útil. Detrás de la inextricable trama de la historia, que con tanta frecuencia nos impide ver un largo desarrollo desde su génesis, y que nos nubla la vista con una ideología de la

«retrospección», yace el simbolismo aún más confuso de un lenguaje que se nutre del engaño. Para que la remembranza regrese con toda su autenticidad, con el duro desafío que representa para el orden vigente, debe mantener su fidelidad al arché de las cosas y adquirir una conciencia de su propia historia. En suma: la memoria misma debe «recordar» la evolución que sufrió hasta convertirse en ideología, así como esa evolución de la humanidad de la que pretende dar cuenta.[39]

El código formal de la antropología me obliga ocasionalmente a trufar mis observaciones con las típicas advertencias acerca del uso que hago de «datos selectivos», mi tendencia a hacer «especulaciones desenfrenadas» y mi «interpretación normativa» de materiales de investigación que son discutibles. Así, el lector debe ser consciente de que, al interpretar de modo diferente el mismo material, uno podría demostrar que la sociedad orgánica era egotística, competitiva, agresiva y jerárquica, y que vivía atormentada por todas las aflicciones que asuelan a la humanidad «civilizada». Ahora, después de haber rendido el debido tributo a las convenciones, permítaseme argumentar en sentido contrario. Un examen minucioso de los datos antropológicos disponibles mostrará que comunidades como la hopi, la wintu, la ihalmiut y otras citadas aquí y en las páginas siguientes no eran únicas desde el punto de vista cultural; de hecho, allí donde encontramos una sociedad orgánica en la que prevalecen nuestros valores y caracteres modernos, ello se suele poder explicar por la interacción de perturbadoras transformaciones tecnológicas, invasiones, problemas al tratar con un entorno particularmente adverso y, sobre todo, por los contactos con blancos.

Paul Radin, resumiendo décadas de experiencia, investigación y trabajo de campo antropológico, observó en una ocasión:

Si se me pidiera que expusiera de forma breve y sucinta las características más destacadas de las civilizaciones aborígenes, no dudaría en afirmar que son tres: el respeto por el individuo, con independencia de la edad o el sexo; el sorprendente grado de integración social y política alcanzado, y la existencia de una concepción de la seguridad personal que trasciende todas las formas

gubernamentales, así como todos los intereses y conflictos tribales y de grupo.[40]

Estas características pueden resumirse de la siguiente manera: completa paridad o igualdad entre individuos, grupos de edad y sexos; usufructo y, posteriormente, reciprocidad; el no recurso a la coerción al tratar los asuntos internos, y, por último, lo que Radin llama el «mínimo irreductible»: el «derecho inalienable» (en palabras del propio Radin) de cada individuo de la comunidad a «comida, vestido y cobijo», independientemente de lo que contribuya, en términos de cantidad de trabajo, a la adquisición de los medios de vida. «Negarle a alguien este mínimo irreductible era el equivalente a decir que un hombre ya no existía, que estaba muerto» —o, por decirlo brevemente, era ir en contra del sentido del mundo concebido como un universo de vida—.

Con esto no pretendo dar a entender que cualquiera de las comunidades «primitivas» existentes puedan considerarse modelos de los periodos tempranos del desarrollo social humano. Estos grupos constituyen los restos de una larga historia, que los ha ido llevando por caminos ya muy alejados de aquel mundo ancestral que separaba a la humanidad de la animalidad. Lo más probable es que la solidaridad que existía en las «civilizaciones aborígenes» de Radin, su gran respeto por el mundo natural y por los miembros de sus comunidades puedan haber sido bastante más intensos en la prehistoria, cuando no existía ninguna de las divisivas relaciones políticas y comerciales del capitalismo moderno, que de forma tan burda han distorsionado las sociedades orgánicas existentes.

Pero los caracteres culturales no se dan en el vacío. Aunque puedan combinarse en muchas formas diferentes e imprevisibles, tienden a surgir ciertos patrones característicos que dan lugar a instituciones y sensibilidades que son a grandes rasgos similares, a pesar de las diferencias de tiempo y lugar. Los hechos culturales —como son la forma de vestir, la técnica y el entorno— que ligan a los pueblos prehistóricos con los «primitivos» existentes hoy en día son tan asombrosos que resulta difícil creer que los antiguos cazadores de mamuts de Siberia, con sus abrigos de piel, sus herramientas de hueso y su hábitat glacial, fueran tan diferentes a los cazadores de

focas del Ártico que conoció Poncins. Las pautas físicas que aquí se combinan poseen una unidad que justifica toda una serie de inferencias culturales con ellas relacionadas.

De este modo, la existencia de estatuillas femeninas, obviamente cargadas de valor mágico o religioso, en las ruinas de un campamento de caza prehistórico o en un poblado hortícola del Neolítico apunta a la razonable probabilidad de que la comunidad atribuyera a las mujeres un prestigio social que sería difícil encontrar en las sociedades patriarcales nómadas pastoriles. De hecho, es hasta posible que una comunidad de ese tipo fijara la línea de parentesco a través del nombre de la madre (descendencia matrilineal). Si los utensilios de hueso del Paleolítico están grabados con dibujos rituales de animales, hay razones sólidas para pensar que la comunidad tenía una visión animista del mundo natural. Si los cimientos de las viviendas prehistóricas se caracterizan por la ausencia de grandes habitáculos individuales, y si los adornos en los sepulcros no despliegan gran ostentación, podemos suponer que en la comunidad existía la igualdad social y que dicha comunidad tenía una visión igualitaria de sus propios miembros. Considerado por separado, cada elemento puede no ser una base convincente para tales conclusiones; pero si se consideran en su totalidad, y si se constata que están lo suficientemente extendidos como para poder caracterizar toda una época social, habría que partir de un empirismo ciertamente testarudo, y de un miedo casi perverso a las generalizaciones, para no aceptarlas.

En cualquier caso, hace unos diez mil años, en alguna región entre el mar Caspio y el Mediterráneo, grupos nómadas de cazadores-recolectores comenzaron a desarrollar un sistema primitivo de horticultura y a establecerse en pequeños poblados, donde se dedicaron a la labranza de cultivos variados. Unos cuatro mil o cinco mil años más tarde les siguieron en una evolución similar, y de manera independiente, los indios del centro de México. El desarrollo de la horticultura o la jardinería fue iniciado probablemente por las mujeres. Ciertos estudios sobre mitología y ciertas comunidades prealfabetizadas basadas en un sistema de jardinería simple nos aportan indicios que así parecen indicarlo. En

este remoto periodo de transición, cuando el sentido de pertenencia a una comunidad relativamente sedentaria fue reemplazando gradualmente la perspectiva nómada, la vida social comenzó a adquirir cualidades unitarias por completo inéditas, que (por emplear un concepto de Erich Fromm)[41] bien podrían llamarse matricéntricas. No pretendo, con este término, dar a entender que las mujeres ejercitaran algún tipo de soberanía institucional sobre los hombres, ni que hubieran adquirido un estatus de autoridad y mando en la gestión de la sociedad. Antes bien, se trata simplemente de que la comunidad, al emanciparse hasta cierto punto de la dependencia de la caza y de los animales migratorios, comenzó a cambiar su imaginario social, cuyo foco pasó del macho cazador a la mujer recolectora de alimentos; del depredador, a la procreadora; de la hoguera de campamento, al fuego del hogar; y de los rasgos culturales asociados al padre, a otros, asociados a la figura de la madre.[42] El cambio del énfasis es principalmente cultural. «Lo cierto es que las nociones de "hogar y madre" están inscritas en cada fase de la agricultura neolítica», observa Lewis Mumford, «y no menos lo están en los nuevos centros urbanos, donde son identificables, como mínimo, en los cimientos de casas y tumbas».[43] Podemos convenir con Mumford en que fue la mujer la que probablemente

se ocupaba de los cultivos de la huerta y creó esas obras maestras de selección y fecundación cruzada que lograron que especies silvestres se transformaran en variedades domésticas, prolíficas y muy nutritivas; fue la mujer la que fabricó los primeros recipientes, tejiendo canastas y moldeando las primeras vasijas de barro. […] Sin este largo periodo de desarrollo agrícola y doméstico, el excedente de alimento y energía humana que hizo posible la vida urbana no se habría producido.[44]

Hoy en día, uno querría sustituir algunas de las palabras de Mumford, tales como «agricultura», que él emplea de forma tan amplia, y que los hombres habrían de extender más allá de la horticultura de las mujeres, hasta llegar a la producción en masa de alimentos y animales. Nos gustaría también limitar «madre y hogar»

a las fases tempranas del Neolítico, sin pretender verlas en «cada fase». De forma análoga, el momento de la prehistoria en que comienza el cultivo de alimentos, es decir, que marca el fin de la selección de variedades vegetales comestibles y el comienzo del cruce de cultivos para dar con otras nuevas, está demasiado borroso. Pero el espíritu de las observaciones de Mumford es incluso más válido hoy de cuanto lo era dos décadas atrás, cuando una antropología más torpe y machista lo rechazara por sentimental.

Si acaso, el reconocimiento del papel de la mujer, de la impronta dejada por la sensibilidad y las manos femeninas en los comienzos de la historia humana, ha crecido, antes que disminuir. Ella fue quien, a diferencia de cualquier otra criatura viviente, hizo que compartir los alimentos pasara a ser una sólida actividad comunal, e incluso una actividad hospitalaria que incluía al extranjero, promoviendo por esta vía el acto de compartir en cuanto que aspiración exclusivamente humana. Cierto es que las aves y los mamíferos alimentan a sus crías, haciendo gala de un extraordinario esmero en su cuidado. Entre los mamíferos, las hembras proveen el producto de sus cuerpos en forma de leche y calor. Pero solo la mujer habría de hacer del compartir un fenómeno universalmente social, hasta el punto de que sus hijos —primero como bebés, luego como adultos machos y hembras y, por último, como padres— habrían de compartirlo todo, y sin tener en cuenta el sexo o la edad. Fue ella quien consagró el hábito de compartir, que, lejos de quedarse en una mera característica puntual o marginal, pasó a ser un imperativo comunal.

Por último, no podemos ignorar el hecho de que las actividades recolectoras de la mujer contribuyeron a despertar en la humanidad un agudo sentido del emplazamiento, del oikos. Su fértil sensibilidad ayudó a crear no ya los orígenes de la sociedad, sino literalmente las raíces de la civilización —contra las arrogantes pretensiones del varón, que siempre se ha atribuido dicho papel—. De carácter más doméstico, apaciguador y centrado en los cuidados, su «aportación a la civilización» fue distinta de la del macho depredador. Su sensibilidad era más honda y albergaba más esperanza que la del varón, puesto que ella encarnaba, en su mismo ser físico, el antiguo mito de una perdida «edad de oro» y de una

naturaleza fecunda. Sin embargo, la ironía es que desde la noche de los tiempos ella ha estado entre nosotros rodeada de un halo de genio y misterio, cuyas potencialidades, si bien brutalmente mermadas, siguen tan presentes hoy como nunca, como una voz de la conciencia, en este caldero sanguinolento que los hombres han dado en llamar «civilización».

Las cualidades benignas que se cultivaron en este poblado neolítico son quizá tan significativas como sus logros materiales. En las culturas hortícolas que todavía subsisten se observa una estrecha relación entre el control comunal de la tierra y la descendencia matrilineal. La sociedad de clanes, acaso una lenta reestructuración de los cultos totémicos entre los grupos de cazadores, podría haber alcanzado su apogeo durante este periodo y, con él, una disposición comunal de la tierra y sus productos. «Vivir con» se habría convertido probablemente en «compartir», si es que las dos expresiones significaron alguna vez cosas distintas. En los vestigios de los poblados del Neolítico temprano solemos percibir la existencia de lo que alguna vez fue una sociedad claramente pacífica, plagada de símbolos de la fecundidad de la vida y de la prodigalidad de la naturaleza. Si bien es cierto que hay evidencias de armas, empalizadas defensivas y zanjas protectoras, los tempranos horticultores parecen haberse especializado en artes pacíficas y en fines sedentarios. A juzgar por las construcciones y las tumbas, hay escasos indicios —si es que hay alguno— de que existiera la desigualdad social en el seno de estas comunidades o de que las relaciones entre ellas estuvieran marcadas por la guerra.

Presidiendo este remoto mundo estaba la figura y el simbolismo de la Diosa Madre, un principio de fertilidad que se remonta tan atrás en el tiempo que sus restos en piedra han sido hallados incluso en cuevas y asentamientos del Paleolítico. Los cazadores-recolectores, los primeros horticultores, los agricultores avanzados y los sacerdotes de las «altas civilizaciones» le han atribuido rasgos totalmente contradictorios —algunos, deliciosos y benignos, y otros, oscuros y demoniacos—. Pero podemos en justicia asumir que en el Neolítico temprano los sacerdotes no habían esculpido aún ninguna figura cruel, al modo de Kali, con efigie de mujer. Según parece, como en el caso de Deméter, la mujer era más un principio femenino, latente en el amor y en el duelo, que ese mero símbolo de

fertilidad —el objeto mágico que tanto apreciaban los cazadores-recolectores—. En la sociedad patriarcal, en cambio, la mujer no podía quedar indemne. Así se aprecia claramente tras una lectura de los pasajes de la Odisea donde los marineros, que van saltando de isla en isla, degradan a la mujer y sus dominios, relegándola a la posición de cruel hechicera ctónica, que devora a los confiados y desdichados guerreros.

Lo que refuerza las interpretaciones de la diosa como un principio más generoso es la propia naturaleza ilimitada del amor materno, en contraste con el amor condicionado que se asocia con el patriarcado. Erich Fromm, en los sugestivos ensayos que preparó para el Instituto de Investigación Social, escribió que el amor de la mujer, comparado con el del sentencioso patriarca, que otorga amor como recompensa por el desempeño y el cumplimiento de los deberes por parte del hijo, «no depende de que el niño cumpla con obligación moral o social alguna; ni siquiera tiene la obligación de retribuirlo».[45] Este amor incondicional, sin expectativa de recompensa filial, provoca una descosificación de la persona, haciendo de lo humano un fin en sí mismo, antes que un instrumento de la jerarquía y de las clases sociales. Asumir que la diosa no simbolizaba este inmaculado sentido de identificación es cuestionar su asociación con lo femenino: supone, en suma, transformarla en un dios, que es precisamente lo que harían posteriormente, y con extraordinaria habilidad, las corporaciones sacerdotales. Ulises, al degradar a Deméter a Circe, también revela cómo las adorables sirenas podrían haber seducido a hombres y bestias hacia una comunión los unos con las otras. La épica de Homero, sin embargo, siempre nos escamoteará la enigmática posibilidad de que su canto le hubiera dado originalmente a la humanidad la música de la vida, en lugar de la embaucadora melodía de la muerte.

Quizá no lleguemos nunca a saber cuán cerca pudo haber estado el mundo de los poblados del Neolítico temprano del mundo de los primeros indios pueblos, a quienes hasta los más curtidos invasores blancos describieron en términos tan elogiosos. Sin embargo, queda la idea de que, en el amanecer de la historia, había surgido una

sociedad de aldeas donde la vida parecía estar unificada por una relación comunitaria con el trabajo y sus productos; por una relación procreadora con el mundo natural, la cual se expresaba abiertamente a través de ritos de fertilidad; y por una pacificación de las relaciones entre los humanos, y con el mundo en torno a ellos. Los cazadores-recolectores pudieron haber dejado el mundo prácticamente intacto, a no ser por algunos prados que abrieron para los grandes rebaños, pero semejante logro se asocia tranquilamente con la falta de actividad. Hay una necesidad de elaboración y maestría con respecto al medio ambiente: necesidad de un paisaje que haya sido mejorado por la presencia del hombre, que esté impregnado de la mente y del espíritu que este le haya conferido. Hoy, cuando el mero parasitismo medioambiental de los cazadores-recolectores se presenta como una virtud en yuxtaposición con la demente explotación contemporánea, tendemos a hacer de la contención un fetiche, hasta llegar al punto de la pasividad. Si bien es cierto que los horticultores matricéntricos se las ingeniaron para relacionarse con la tierra y transformarla, lo hicieron con una gracia, una delicadeza y un tacto que bien pueden considerarse como la propia cosecha de la evolución. Su arqueología es una expresión de habilidad humana y de plenitud natural. Los utensilios del Neolítico parecen reflejar una comunión de la humanidad con la naturaleza que expresaba sin ambages la comunión entre los propios humanos: una solidaridad de la comunidad con el mundo de la vida, que a su vez articulaba una intensa solidaridad dentro de la propia comunidad. Mientras esta solidaridad interna se mantuvo, la naturaleza se benefició de ello; pero cuando comenzó a decaer, el mundo circundante empezó asimismo a decaer con ella. A partir de entonces se fue imponiendo el largo invierno de la dominación y la opresión que hemos dado en llamar «civilización».

■

[28] Véase Dorothy Lee, Freedom and Culture (Englewood Cliffs, Nueva Jersey, Prentice-Hall, 1959), p. 42. Los ensayos de Dorothy Lee son casi únicos en toda la literatura sobre la «mentalidad primitiva», y mi deuda con sus materiales e interpretaciones es considerable. Aunque sus datos y puntos de vista se han

popularizado mucho en los últimos tiempos, es una lástima que a ella se la haya mencionado tan poco, por no hablar del escaso reconocimiento que le dedican los críticos de la jerarquía en las publicaciones recientes.

[29] Ibid., p. 8.

[30] Dorothy Eggan, «Instruction and Effect in Cultural Continuity», en John Middleton (ed.), From Childhood to Adult (Nueva York, The Natural History Press, 1970), p. 117.

[31] Lee, Freedom and Culture, p. 47.

[32] Hans Jonas, The Phenomenon of Life (Nueva York, Dell Publishing Co., 1966), p. 7.

[33] Farley Mowatt, The People of the Deer (Nueva York, Pyramid Publications, 1968), p. 142.

[34] Gontran de Poncins, Kabloona (Nueva York, Reynal & Hitchcock, 1941), pie de foto.

[35] Lucien Levy-Bruhl, «The Solidarity of the Individual with His Group», en V. F. Calverton (ed.), The Making of Man (Nueva York, Modern Library, 1931), pp. 249-278.

[36] Las ceremonias de potlach de los indios de la costa noroeste de Norteamérica, de hecho, no reflejan ya de forma clara la bonanza de la comunidad, que llevaría al desdén por los objetos. Estas ceremonias de «desacumulación», aunque fetichizan las cualidades del don de las que acaso derivan, no por ello dejan de constituir una prueba impresionante de unas formas de usufructo más inocentes, y carentes de toda connotación de prestigio y de reconocimiento social.

[37] No siempre está claro en qué medida estos deseos sexuales son apremiantes desde un punto de vista heterosexual. Mis propios estudios de la sexualidad temprana parecen indicar un cierto grado de «perversidad polimórfica» (e incluso de bisexualidad y homosexualidad), por emplear la maliciosa formulación de Freud, que, en cuanto que fenómeno comunal, escandalizaría incluso en

nuestros tiempos, supuestamente «liberados». Tan ubicua es esta sexualidad que lo que el antropólogo puede describir con discreción como «masturbación» es, de hecho, una relación sexual con todas las cosas naturales, en particular, los animales. De ahí que el matrimonio bien pueda tener que ver más con consideraciones económicas y lazos sociales que sexuales —permaneciendo la sexualidad tal vez latente, con un significado animista más rico de lo que nunca nos podríamos imaginar—. La sexualidad de que está imbuida la misma técnica temprana no ha sido aún explorada en su totalidad, como tampoco la forma en que la sexualidad define el trabajo en la sociedad prealfabetizada.

[38] Por trascendental que pueda ser la Orestíada para la psicología de la mente moderna, veo la trilogía de Esquilo, que trata tanto del parentesco como de las prerrogativas maternas y de los reclamos de la ciudadanía por encima de los derivados de los vínculos de sangre, como un misterioso ceremonial griego antes que como un drama bien construido. Quizá sea solo ahora, en nuestro vulnerable estado de aislamiento y en nuestra condición de mónadas, de seres socialmente alienados, cuando podamos sentir el poder que debió ejercer la trilogía sobre una audiencia griega antigua que aún tenía que exorcizar de la psique humana el hechizo del juramento de sangre y de la costumbre tribal.

[39] Para que no se me malinterprete y se piense que defiendo que cualquiera de las corrientes actuales en los campos de la lingüística, de la teoría de la comunicación y de la semiótica han creado las herramientas para la renovación de la noción de memoria, me gustaría enfatizar que dicha tarea la acometerán los antropólogos y los historiadores, siempre y cuando sean lo suficientemente autocríticos con respecto a su propio uso del lenguaje y a su contexto histórico, siempre cambiante.

[40] Paul Radin, The World of Primitive Man (Nueva York, Grove Press, 1960), pp. 11, 106.

[41] Erich Fromm, The Crisis of Psychoanalysis (Greenwich, Connecticut, Fawcett Publications, 1961), p. 128.

[42] Desde el momento en que redacté estas líneas (1970) se han publicado una serie de obras que retrotraen algunos rasgos de esta

imagen al periodo paleolítico del desarrollo humano de la caza-recolección, o incluso antes, a una etapa más remota de homínidos forrajeros. Aun admitiendo que hay diferencias entre ellos, estos escritores, por regla general, describen las comunidades de cazadores-recolectores como sociedades realmente pacíficas, igualitarias y probablemente matricéntricas. Esta imagen contrasta fuertemente con el mundo del agricultor moderno (desde mi punto de vista, claramente marcado por los rasgos del campesino sobrio, un arquetipo más reciente), que gira en torno a un varón calculador, hosco e impasible —según la descripción de Paul Shepard— que preside una familia extensa y obediente, y a quien se sedujo para que abandonara una vida más relajada, basada en la caza, y abrazara otra de trabajo duro y disciplina diaria, basada en el cultivo de alimentos. Marshall Sahlins ha descrito incluso la «economía de la edad de piedra» de cazadores-recolectores como la «sociedad original de la abundancia», en la medida en que las necesidades eran tan pocas y las herramientas para la vida, tan ligeras y manejables, que los hombres (al menos, ellos) disfrutaban de una vida en gran medida ociosa, y de una autonomía personal considerable. Elizabeth Fisher ha llevado esta imagen prístina de los cazadores-recolectores hasta el punto de decir que el matriarcado solo se dio realmente mientras los hombres no asociaban aún el coito con la concepción, una asociación que solo empezó a darse cuando se plantaron semillas en la tierra y se criaron animales —más exactamente, se seleccionaron— por su docilidad.

No comparto estos puntos de vista. De hecho, no solo los encuentro simplistas, sino también retrógrados. Dejando a un lado el significado de progresos sociales tan cruciales como son la escritura, el mundo urbano, el desarrollo de artes y técnicas e, incluso, los rudimentos de la ciencia —ninguno de los cuales lo podrían haber desarrollado los nómadas paleolíticos—, yo mantengo que considerar la etapa de la caza-recolección como «la edad de oro» de la humanidad es una postura que carece por completo de promesa evolucionista. Pero el hacer una digresión analítica de los temas planteados por Shepard, Sahlins y Fisher es algo que escapa al ámbito —más general— de este libro. Sin embargo, tampoco pueden estos ignorarse por completo, en un momento en que la necesidad de una nueva civilización amenaza con invocar sentimientos atávicos contra cualquier tipo de civilización, es más,

con propiciar un nuevo movimiento «supervivencialista» [survivalist] de corte antisocial, cuando no fascistizante. Permítaseme señalar que esta corriente no supone un «retorno» a la invocada autosuficiencia del cazador paleolítico, con todas sus supuestas virtudes, sino un descenso a las profundidades del egotismo burgués, con su ideología salvaje y su «ética del bote salvavidas». En cuanto a los textos más legibles y bien argumentados sobre el tema de la caza-recolección, el lector hará bien en consultar Marshall Sahlins, Stone-Age Economics (Nueva York, Adine-Atherton, Inc., 1972); Paul Shepard, The Tender Carnivore and the Sacred Game (Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1973), y Elizabeth Fisher, Woman's Creation (Nueva York, Anchor Books/Doubleday, 1979).

[43] Lewis Mumford, The City in History (Nueva York, Harcourt, Brace & World, Inc., 1961), p. 12.

[44] Sigue abierta la cuestión de si se seleccionaron conscientemente muchas variedades de plantas comestibles, o si estas se desarrollaron de forma espontánea bajo determinadas condiciones de cultivo. Erich Isaac y Darlington se inclinan por la visión de la selección espontánea, que sería responsable del desarrollo temprano de los cereales y de otras variedades de plantas. Lévi-Strauss, por otro lado, argumenta que la mayor parte de los avances tecnológicos logrados por los agricultores neolíticos (incluyendo la transformación de «una hierba en una planta cultivada») «requerían una actitud genuinamente científica, un interés continuado y vigilante y un deseo de conocimiento por el conocimiento mismo». El hecho de que las comunidades prealfabetizadas adquirieran un grado notable de adaptación sensible y consciente a sus entornos es muy cierto, pero «un interés vigilante» alimentado por la cruda necesidad dista mucho de lo que pueda ser «una actitud genuinamente científica» —de la que incluso Arquímedes carecía, en plena época helenística—. Véase Erich Isaac, The Geography of Domestication (Englewood Cliffs, Nueva Jersey, Prentice-Hall, Inc., 1970); C. D. Darlington, «The Origins of Agriculture», Natural History, vol. LXXIX, núm. 5; Claude Lévi-Strauss, The Savage Mind (Chicago, University of Chicago Press, 1966).

[45] Fromm, The Crisis of Psychoanalysis, p. 130.

03

El surgimiento de la jerarquía

El colapso de la sociedad de poblados neolíticos tempranos marca un punto de inflexión en el desarrollo de la humanidad. En la era milenaria que separa a las comunidades hortícolas más tempranas de las «altas civilizaciones» de la antigüedad, observamos el surgimiento de pueblos, ciudades y finalmente imperios: un universo social cualitativamente nuevo, donde el control colectivo de la producción fue suplantado por el control elitista; las relaciones de parentesco, por las relaciones territoriales y de clase; y las asambleas o consejos populares de los ancianos, por burocracias estatales.

Este desarrollo se produjo de forma muy irregular y heterogénea. Allí donde las comunidades agrícolas asentadas fueron invadidas por pastores nómadas, el paso de un universo social a otro es posible que se diera de forma explosiva, hasta el punto de adquirir proporciones apocalípticas: se diría que las lenguas, las costumbres y las religiones se reemplazaban entre sí con desconcertante rapidez, mientras que las viejas instituciones (tanto celestiales como terrenales) eran suprimidas por las nuevas. Con todo, esos cambios tan drásticos fueron raros. Por lo general, el pasado y el presente se fundían sutilmente en una sorprendente variedad de formas sociales. En tales casos, lo que teníamos era una lenta asimilación de formas tradicionales para fines nuevos y un uso repetido de viejas relaciones para nuevos propósitos. En la compleja interpenetración de lo viejo y lo nuevo, es posible que las formas sociales tempranas subsistieran durante todo el periodo histórico del pos-Neolítico. Hubo que esperar al surgimiento del capitalismo

para que la aldea campesina y su repertorio cultural desaparecieran de la vida rural —un hecho que será de considerable importancia cuando nos detengamos a examinar el legado de libertad de la humanidad—.

A decir verdad, la transformación más completa se produjo en el aparato psíquico del individuo. Incluso mientras la diosa madre seguía ocupando un lugar destacado en la mitología (si bien se la adornaba a menudo con los rasgos demoniacos impuestos por el patriarcado), las mujeres comenzaron a perder toda relación de paridad que en el pasado tuvieron con los hombres —un cambio que afectó no solo a su estatus social, sino a toda la visión que tenían de sí mismas—. Tanto en el hogar como en la economía, la división social del trabajo se despojó de sus características igualitarias tradicionales, para adquirir una forma cada vez más jerárquica. El hombre reclamó la superioridad de su trabajo sobre el de la mujer; más tarde, el artesano afirmó su propia superioridad sobre aquel que cultivaba los alimentos; y finalmente, el pensador declaró su soberanía sobre los trabajadores. Pero la jerarquía no solo se estableció objetivamente, en el mundo real de todos los días, sino también de forma subjetiva, en el inconsciente individual. Al infiltrarse en prácticamente cada ámbito de la experiencia, la jerarquía ha terminado integrándose en la sintaxis del discurso cotidiano —en la relación misma entre el sujeto y el objeto, o entre la humanidad y la naturaleza—. La noción de diferencia fue replanteada, pasando de su estatus tradicional de unidad en la diversidad a un sistema lineal de poderes separados y cada vez más recíprocamente antagónicos: un sistema validado por todos los recursos de la religión, la moralidad y la filosofía.

¿Qué hay detrás de estas enormes transformaciones en el desarrollo de la humanidad, aparte del impacto meteórico de las grandes invasiones históricas? ¿Fueron sus aspectos más oscuros, a menudo sangrientos, el precio inevitable que tuvimos que pagar por el progreso social? Las respuestas que demos a estas preguntas van a afectar a una de las cuestiones sociales más importantes de nuestro tiempo: el papel que juegan la escasez, la razón, el trabajo y la técnica a la hora de arrancar a la humanidad de su mundo animal

«brutal» y llevarla hacia la resplandeciente luz de la «civilización» —o, por decirlo en términos marxianos, para pasar del mundo dominado por la «necesidad» a otro dominado por la «libertad»—. El uso que hago aquí de la palabra «dominado» no ha de tomarse a la ligera; sus implicaciones para la teoría marxiana serán examinadas más adelante en el presente libro. En lo que ahora nos concierne, permítaseme señalar que las ideologías de la Ilustración y, más precisamente, de la era victoriana (ideologías que Marx compartía, en términos generales, con los economistas liberales) explicaban el «progreso del hombre» desde la «barbarie» neolítica al capitalismo con argumentos sorprendentemente similares. Si merece la pena volver a examinar estas explicaciones no es tanto para refutarlas, sino para situarlas en una perspectiva más amplia de cuanto la teoría social del siglo XIX podía nunca alcanzar.

Según esta visión, la marcha hacia delante de la historia desde la edad de piedra hasta el mundo moderno se dio principalmente por razones relacionadas con el desarrollo tecnológico: la introducción de técnicas avanzadas en agricultura, los excedentes cada vez mayores de materiales y el rápido crecimiento de las poblaciones humanas. Sin los incrementos en excedentes materiales y en «recursos» laborales que la sociedad neolítica empezó a posibilitar por vez primera, la humanidad nunca habría podido desarrollar una economía compleja y una estructura política. Le debemos el advenimiento de la «civilización» a las artes tempranas del cultivo sistemático de alimentos y a la fabricación de útiles cada vez más sofisticados, tales como la rueda, el horno, el telar y la técnica de la fundición. Todo ello proporcionó una abundancia cada vez mayor de alimentos, vestidos, refugios, herramientas y transporte. Con esta reserva básica de técnicas y comida, la humanidad dispuso del tiempo libre necesario para lograr un mayor conocimiento de los procesos naturales, así como para asentarse en formas de vida de tipo sedentario, que darían lugar a aldeas y ciudades, a una agricultura a gran escala basada en los cereales, el arado y el tiro animal y, finalmente, a una tecnología de máquinas rudimentarias.

Pero sobre este desarrollo, que se suponía tan lleno de promesas para la autorrealización plena de la humanidad, se cernió siempre la cabeza de Jano de la ambigüedad, su lado oscuro y sus aspectos traicioneros. Y es que la corriente del progreso humano era una

corriente dividida: el desarrollo hacia la seguridad material y la complejidad social generaba fuerzas en sentido contrario, que eran fuente de inseguridad material y de los conflictos sociales propios de la «civilización» como tal. Por un lado, sin la economía agraria que el Neolítico temprano introdujo, la sociedad habría sido condenada indefinidamente a sobrevivir a duras penas con una rudimentaria economía de subsistencia. La naturaleza, según mantenían los teóricos sociales del siglo XIX, es normalmente «cicatera», una madre engañosa y «avara», y solo en algunas áreas remotas del mundo ha obsequiado a la humanidad con su prodigalidad. Rara vez ha sido la naturaleza aquella generosa nutriente que el pensamiento mitopoiético concibió en la noche de los tiempos. El «salvaje» de la etnografía victoriana debe constantemente luchar (o «combatir», según el término empleado por Marx) con ella para perpetuar la vida, que de ordinario es miserable y felizmente breve, tolerable a veces, pero nunca segura, y solo de forma marginal, pródiga e idílica. De esta forma, la salida de la humanidad del mundo limitado de la escasez natural se ha venido percibiendo como un problema eminentemente técnico, consistente en poner a las avaras fuerzas de la naturaleza bajo control social, crear e incrementar excedentes, dividir el trabajo (especialmente, separando las artes y oficios de la agricultura) y mantener a élites urbanas productivas desde el punto de vista intelectual. Así, gracias al tiempo de ocio de que estas últimas disponían para el pensamiento y para la administración de la sociedad, podían hacer ciencia, ampliar toda la esfera del conocimiento humano y, en general, hacer de la cultura humana algo más sofisticado.[46] Tal y como declaró Proudhon de forma lastimera, haciéndose eco del espíritu reinante en su tiempo:

Sí, la vida es una lucha. Pero esta lucha no se da entre el hombre y el hombre, sino entre el hombre y la naturaleza; y el deber de cada uno es compartirla.[47]

Marx asumió el mismo punto de vista con respecto a la «carga de la naturaleza». Pero él hizo un considerable hincapié en la dominación humana como característica inevitable del control que la

humanidad ejerce sobre el mundo natural. Hasta el desarrollo de la industria moderna, tal y como argumentaron Marx y Engels, los nuevos excedentes producidos por las técnicas precapitalistas pudieron variar en términos cuantitativos, pero rara vez eran suficientes como para proporcionar abundancia y ocio más que a una minoría afortunada. Dado el bajo nivel relativo de la técnica preindustrial, se podían producir suficientes excedentes para mantener a una clase privilegiada de gobernantes, e incluso quizá a un número sustancial, siempre que se dieran unas condiciones climáticas y geográficas excepcionalmente favorables. Pero esos excedentes no bastaban para liberar a la sociedad en su conjunto de la indigencia, la inseguridad material y el trabajo duro. Si estos excedentes limitados se repartieran de forma equitativa entre las multitudes que los producen, daríamos paso a una condición social en la que «la precariedad se hace general», según observó Marx, «y, con la precariedad, la lucha por causa de las necesidades y toda la vieja escoria volvería por fuerza a darse».[48] Así, un reparto igualitario de los excedentes daría lugar, simplemente, a una sociedad basada en la igualdad en la pobreza, igualdad que se limitaría a perpetuar las condiciones latentes para la restauración de la clase dirigente. En último término, la abolición de las clases presupone el desarrollo de las fuerzas productivas, el avance de la tecnología hasta un punto donde cada uno puede liberarse de las cargas de la «indigencia», la inseguridad material y el trabajo duro. Mientras los excedentes sean meramente marginales, el desarrollo social se da en una zona gris situada entre un pasado remoto en el que la productividad era demasiado baja para sostener clases y un futuro distante en el que será lo suficientemente alta como para abolir la dominación de clase.

De aquí parte la otra cara del drama de la humanidad: el lado negativo de su desarrollo, que nos transmite el significado real del «problema social» tal y como lo expresaron los teóricos marxianos. El progreso técnico impone un precio a pagar por los beneficios que en último término reporta a la humanidad. Para resolver el problema de la escasez natural, el desarrollo de la técnica trae consigo la reducción de la humanidad a la condición de fuerza técnica. La gente pasa a ser un instrumento de la producción, tanto como las herramientas y las máquinas que crea. A su vez, es objeto de las mismas formas de coordinación, racionalización y control que

la sociedad trata de imponer a la naturaleza y a los instrumentos técnicos inanimados. El trabajo es a la vez el medio por el que la humanidad forja su propia autorrealización y el objeto de la manipulación social. Implica no solo la proyección del potencial humano hacia la libre expresión de sí mismo, sino también su represión en virtud del principio del rendimiento, del trabajo duro, de la obediencia y de la autorrenunciación. La autorrepresión y la represión social constituyen el contrapunto indispensable de la emancipación personal y de la emancipación social.

Por el momento, es importante preguntarse si la problemática que acabo de presentar de forma tan sumaria es tan autónoma como pretendieron los teóricos sociales más tempranos. ¿Se trata de un drama inevitable —de una dialéctica que se hallaría implícita en la condición humana, como la verdadera sustancia de la historia—? ¿Implican nuestro «desacoplamiento» de la naturaleza, nuestro «ascenso a la civilización» y nuestra realización humana un precio a pagar —la dominación del humano por el humano, en cuanto que precondición para la dominación de la naturaleza por la humanidad — que bien podría tornar el «éxito» de este proyecto histórico en burla macabra, al dar lugar a la deshumanización de la humanidad y a la inmolación de la sociedad?

Al tratar de dar respuesta a estas preguntas, tropezamos de nuevo con todas las paradojas creadas a posteriori. El drama que presenta el pensamiento victoriano parecería irrefutable si tuviéramos que contemplarlo en retrospectiva, desde una historia dividida por etapas, donde la última asignara funciones a la primera, de tal forma que cada etapa fuera un descendiente social lógico de las anteriores. Hay una cierta sabiduría en la noción de que el presente amplía el significado del pasado, el cual aún no se conoce completamente a sí mismo a la luz de su «destino». Pero la noción de «destino» no debe nunca simplificarse asumiendo que equivale a predestinación. Es bien posible que la historia haya ido transcurriendo por vías diferentes hacia su desarrollo, las cuales podrían haber dado lugar a «destinos» muy distintos de aquellos a los que nos enfrentamos. Y en tal caso, es importante preguntarnos por los factores que han favorecido una constelación de

posibilidades sobre otras, pues los factores que han dado forma a nuestra propia historia están profundamente arraigados en nuestras sensibilidades como los malos hábitos del pasado —hábitos que habremos de sobrellevar, si queremos evitar el lado oscuro del futuro que tenemos por delante—.

Consideremos un factor que ha jugado un importante papel ideológico a la hora de conformar la sociedad contemporánea: la «cicatería» o tacañería de la naturaleza. ¿Es un hecho cierto que la naturaleza es «cicatera» y que el trabajo es el medio principal que tiene la humanidad para salvarse de la animalidad? ¿De qué manera se distinguen entre sí la escasez, la abundancia y la post-escasez? Siguiendo el impulso de la ideología victoriana, ¿surgen las sociedades de clases gracias a la disponibilidad de la técnica, del trabajo y de la mano de obra suficientes como para que la sociedad pueda saquear eficazmente la naturaleza y hacer la explotación posible, o hasta inevitable? O, por el contrario, ¿usurpan los estratos económicos los frutos de la técnica y el trabajo, para consolidarse luego a sí mismos como clases dirigentes claramente definidas?

Al plantear estas preguntas, estoy dando la vuelta, de forma deliberada, a la manera en que los teóricos sociales victorianos han acostumbrado a orientar estas indagaciones. Lo que pregunto no es si la noción de la naturaleza dominante dio lugar a la dominación del humano por el humano, sino más bien, si la dominación del humano por el humano dio lugar a la noción de la naturaleza dominante. En resumen, la cultura, antes que la técnica, la conciencia, antes que el trabajo, o las jerarquías, antes que las clases, ¿abrieron o más bien clausuraron posibilidades sociales que pudieron haber alterado de forma profunda la presente condición humana, con sus perspectivas menguantes de supervivencia?

Nuestro compromiso contemporáneo con la lógica de la historia, en su forma típicamente economicista, ha hecho difícil el poder dar cuenta de forma seria y significativa de los choques explosivos entre tradición e innovación que han debido de producirse a lo largo de la historia. En lugar de mirar al pasado desde la perspectiva de sus orígenes, hemos hecho que tanto el pasado como el futuro queden cautivos de la misma creencia en la inexorabilidad económica y

técnica que le hemos impuesto al presente. De ahí que hayamos estado sirviendo el presente como historia del pasado —una historia típicamente economicista, que desdeña la necesidad de transformaciones de largo alcance en cuanto a estilos de vida, deseos, sexualidad, nociones de la libertad y relaciones comunitarias—. De esta forma, la posición que adoptamos con respecto al desarrollo social humano tiene una relevancia que va más allá de nuestra conciencia del pasado. Refundida en unos términos más abiertos e intelectualmente menos limitados, bien podría proveernos de una visión que transformara de forma significativa nuestra imagen de un futuro liberado.

Cuán fácilmente podemos deslizarnos hacia posiciones convencionales desde el punto de vista histórico es algo que quedó bien plasmado en las airadas controversias recientes en torno al significado que damos el concepto de escasez. Se ha puesto bastante de moda describir la escasez simplemente como una función de las necesidades, de forma que cuanto menores son estas y más pequeño nuestro juego de herramientas, tanto más «abundante» o «próspera» se vuelve la naturaleza. En su divina simplicidad, este punto de vista suprime la necesidad de buscar un equilibrio entre, por un lado, las potencialidades evidentes de la humanidad para producir una rica tradición literaria y científica, un sentido del lugar y un concepto vasto de humanidad compartida y, por el otro, los límites que imponen a estas potencialidades una tradición oral, la magia, una forma de vida nómada y un sentido provinciano de lo popular basado en el parentesco. De hecho, al hacer hincapié en la abundancia material per se en términos de necesidades y recursos, este enfoque funcional de la escasez capitula de manera sutil ante la misma postura economicista que pretende corregir. Simplemente, recrea desde la perspectiva de un cazador-recolector el cálculo de recursos y necesidades que el punto de vista burgués transmitió a la teoría social durante el siglo XIX.

Aun a riesgo de hacer una digresión que ponga a prueba la paciencia del lector, me gustaría discutir la cuestión de la escasez en unos términos algo genéricos, para después volver sobre mi reflexión, más concreta, sobre el surgimiento de la jerarquía. La

escasez no es meramente un fenómeno funcional, que pueda describirse principalmente en términos de carencias o necesidades. Obviamente, si los medios de vida son insuficientes, la vida misma es imposible, y sin un cierto exceso en estos medios la vida queda degradada a una lucha cruel por la supervivencia, con independencia del nivel de las necesidades. En estas condiciones, el tiempo de ocio no es un tiempo libre que promueva los avances intelectuales, más allá de lo mágico, lo artístico y lo mitopoiético. En gran medida, el «tiempo» de una comunidad que se encuentra en el límite de la supervivencia es un «tiempo de sufrimiento». Se trata de un tiempo en el que el hambre es el miedo que todo lo inunda y que habita de forma persistente en la comunidad; un tiempo en el que la disminución del hambre es la preocupación constante de la comunidad. Es evidente que hay que lograr un equilibrio entre una suficiencia de los medios de vida, un cierto tiempo libre para desarrollar las habilidades de uno en los niveles más avanzados de la capacidad humana y, en último término, un grado de autoconciencia, complementariedad y reciprocidad que pueda llamarse verdaderamente humano, en reconocimiento pleno de las potencialidades de la humanidad. Para definir lo que queremos decir con escasez no solo hay que tener en cuenta los dictados funcionales de la necesidad, sino también una noción de los seres humanos como algo más que «animales pensantes» (por emplear la expresión de Paul Shepard).

Estas distinciones plantean un segundo problema, acaso más complejo: la escasez puede no solo afectar a la supervivencia, sino también obstaculizar el desarrollo de las potencialidades humanas. Por eso la escasez puede definirse en términos de su impacto biológico, así como de sus consecuencias culturales. Hay un punto en el que la sociedad comienza a intervenir en la formación de las necesidades, para producir un tipo muy especial de escasez: una escasez socialmente inducida, que es expresión de contradicciones sociales. Este tipo de escasez puede darse incluso cuando el desarrollo técnico parece desterrar cualquier justificación de la escasez material. Quiero hacer hincapié en que aquí no me estoy refiriendo a privaciones de nuevo cuño o de un tipo más raro, que el desarrollo social pudiera transformar en necesidades. Una sociedad que ha ensanchado las metas culturales de la vida humana puede generar escasez material incluso cuando se dan las

condiciones técnicas para lograr una superabundancia categórica en cuanto a medios de vida.

La cuestión de la escasez no es meramente un problema de cantidad, ni siquiera de calidad; también puede ser una reificación socialmente contradictoria de la necesidad como tal. De la misma manera que el capitalismo lleva a la producción por la producción, también lleva al consumo por el consumo. La gran máxima burguesa, «Crece o muere», tiene su contrapartida en el «Compra o muere». Y así como la producción de mercancías ya no está relacionada con su función en cuanto valor de uso, es decir, con objetos de utilidad real, así las privaciones ya no se relacionan con el sentido que tiene la humanidad de sus necesidades reales. Tanto las mercancías como las necesidades adquieren una ciega vida propia; adoptan una forma fetichizada, una dimensión irracional, que parece determinar el destino de la gente que las produce y las consume. La famosa noción marxiana de la «fetichización de las mercancías» encuentra su paralelo en la «fetichización de las necesidades». La producción y el consumo, en efecto, adquieren cualidades suprahumanas, que ya no se relacionan con el desarrollo técnico ni con el control racional, por parte del sujeto, de sus propias condiciones de existencia. En lugar de ello, están gobernadas por un mercado ubicuo: una competencia universal no solo entre mercancías, sino también en el terreno de la creación de necesidades —una competencia que pone necesidades y mercancías fuera del alcance de la cognición racional y del control personal. [49]

Las necesidades, en efecto, dejan de ser una fuerza subjetiva para convertirse en una fuerza de producción. Se vuelven ciegas en el mismo sentido en que la producción de mercancías se vuelve ciega. Orquestadas por fuerzas que son externas al sujeto, existen más allá de su control, al igual que la producción de las propias mercancías que han de satisfacerlas. Esta autonomía de las necesidades, tal y como veremos, se desarrolla a expensas de la autonomía del sujeto. Lo que pone de manifiesto es una carencia fatal en la subjetividad misma, en la espontaneidad y autonomía del individuo a la hora de controlar las condiciones de su propia vida.

Romper la tenaza de la «fetichización de las mercancías», hacer que

se desvanezca, es recuperar la libertad de elección, un proyecto que está ligado a la libertad que tiene el yo cuando se trata de elegir. Aquí hay que hacer hincapié en las palabras «libertad» y «elección»: existen conjuntamente y están unidas al ideal del individuo autónomo, que solo es posible en una sociedad libre. Aunque una comunidad de cazadores-recolectores pueda verse libre de las necesidades que nos afectan a nosotros, sí debe en todo caso responder a los muy estrictos imperativos materiales. Su libertad, por tanto, es el producto no de la elección, sino de los limitados medios de vida. Lo que la hace «libre» son las mismas limitaciones de sus herramientas, y no un conocimiento expansivo del mundo material. En una sociedad verdaderamente libre, sin embargo, las necesidades las constituirían la conciencia y la elección, y no simplemente el entorno y las herramientas. La prosperidad de una sociedad libre no consistiría ya en una riqueza de las cosas, sino en una riqueza de la cultura y de la creatividad individual. Por lo tanto, la privación no solo dependería del desarrollo tecnológico, sino también del contexto cultural en cuestión. A la hora de definir la escasez y la necesidad, la «cicatería» de la naturaleza y el nivel de desarrollo de la tecnología serían importantes, pero solo como factores secundarios.

Los problemas de las necesidades y de la escasez, en resumen, deben ser contemplados como un problema de selectividad —es decir, de elección—. Un mundo donde las necesidades compiten con las necesidades, así como las mercancías compiten con las mercancías, es el reino retorcido de un consumo ilimitado, fetichizado. Este mundo de necesidades infinitas se ha desarrollado gracias a todo un inmenso arsenal de anuncios y medios de masas, y al precio de una grotesca trivialización de la vida cotidiana y del constante desacoplamiento del individuo con respecto a cualquier contacto auténtico con la historia. Si bien es cierto que la necesidad presupone una suficiencia en los medios de vida, no por ello implica la existencia de una abundancia salvaje de bienes, superabundancia que ahoga la capacidad del individuo de seleccionar racionalmente los valores de uso, de definir sus necesidades en términos de criterios cualitativos, ecológicos, humanísticos y, de hecho, filosóficos. La elección racional presupone no solo una suficiencia en cuanto a medios de vida con un trabajo mínimo para adquirirlos, sino que, por encima de todo, presupone una sociedad racional.

La libertad con respecto a la escasez, o post-escasez, debe ser vista a la luz de si tiene algún significado liberador. El concepto presupone que los individuos tienen la posibilidad material de elegir lo que necesitan —no solo una suficiencia de bienes disponibles entre los que elegir, sino una transformación del trabajo, tanto en términos cualitativos como cuantitativos—. Sin embargo, ninguno de estos logros se adecúa a la idea de post-escasez si el individuo carece de la autonomía, perspicacia moral y sabiduría para elegir de forma racional. El consumismo y la mera abundancia son ciegos, mecánicos. La elección queda viciada por la asociación entre las necesidades y el consumo por el consumo —con el empleo de la publicidad y de los medios de masas para hacer de la adquisición de bienes un imperativo—, que convierte la «necesidad» en un «indispensable» desprovisto de todo juicio racional. En último término, lo que está en juego para el individuo cuyas necesidades son racionales es la posibilidad de formarse una personalidad y un yo autónomos. De la misma manera que el trabajo, por emplear los conceptos de Marx, define la identidad del sujeto y le da una idea de su capacidad para transformar o alterar la realidad, así también las necesidades definen la racionalidad del sujeto y le proporcionan la capacidad para transformar y alterar la naturaleza de los bienes producidos por el trabajo. En ambos casos, el sujeto se ve obligado a formarse juicios que reflejan en qué medida es racional o irracional, en qué medida es libre y autónomo, o hasta qué punto se halla sometido a fuerzas que están más allá de su control. La post-escasez presupone la racionalidad; el consumismo, lo contrario. Si el objeto del capitalismo o del socialismo es incrementar las necesidades, el objeto del anarquismo es incrementar la elección. Por mucho que se engañe al consumidor, dándole a entender que elige con libertad, el consumidor es heterónomo y se encuentra bajo el influjo de la necesidad; el sujeto libre, por el contrario, es autónomo y satisface espontáneamente sus necesidades, concebidas racionalmente.

En resumen, no se ha escrito la verdadera historia de las necesidades para expandirlas ni para hacerlas disminuir. Más bien, es en la selección de las necesidades como una función del desarrollo libre y espontáneo del sujeto donde aquellas se vuelven cualitativas y racionales. Las necesidades son inseparables de la subjetividad «del que necesita» y del contexto en el que se formó su

personalidad. La autonomía que se concede a los valores de uso en la formación de las necesidades deja fuera la calidad personal, los poderes humanos y la coherencia intelectual del usuario. No es la producción industrial la que crea valores de uso mutilados, sino la irracionalidad social la que crea usuarios mutilados.

La escasez no significa lo mismo cuando se aplica a un «salvaje», a un campesino, a un esclavo, a un siervo, a un artesano o a un proletario, como tampoco significa lo mismo cuando se aplica a un jefe, a un señor, a un amo, a un noble, a un maestro gremial o a un mercader. Las necesidades materiales de un «salvaje», campesino, esclavo, siervo, artesano y proletario no son tan sustancialmente diferentes entre sí, pero las diferencias más importantes que sí se suscitan derivan del hecho de que sus definiciones individuales de la noción de escasez han variado significativamente como resultado de las diferencias entre las estructuras de necesidad. Con frecuencia, las necesidades de estas clases oprimidas son generadas por sus contrapartes de las clases dirigentes. La historia del pan blanco en la antropología de las necesidades, por ejemplo, es una metáfora de hasta qué punto los sabores asociados al refinamiento —y no al bienestar físico o a la supervivencia— se convierten en necesidades de los humildes de forma tan absorbente, en el fetichismo de las necesidades, como los mismos medios de supervivencia. De forma similar, el rechazo ascético por parte de los humildes de las necesidades de sus señores ha jugado un rol compensatorio, transmitiendo a los oprimidos un sentido de superioridad moral y cultural sobre las clases altas. En ambos casos, el fetichismo de las necesidades ha impedido a la humanidad utilizar su técnica racionalmente y seleccionar sus necesidades de manera consciente.

Nuestras propias nociones sesgadas de la escasez y las necesidades constituyen una prueba aún más persuasiva de este fetichismo. Hasta tiempos comparativamente recientes, las necesidades guardaban en cierta medida un contacto con la realidad material y eran atemperadas por algún grado de racionalidad. Aun con todas las diferencias culturales que antaño rodeaban los conceptos de escasez y necesidad, su fetichización era prácticamente mínima en comparación con lo que sucede en nuestro tiempo. Pero, con el surgimiento de una sociedad de mercado plena, tanto el ideal de una producción sin límite como el de unas necesidades sin límite

quedaron completamente mistificados —no menos por los ideólogos socialistas que por sus contrapartes burguesas—. Las limitaciones y cortapisas que algunos teóricos sociales de la antigua Grecia, como Aristóteles, trataron de imponer al mercado, aunque fueron muy celebradas por novedosas en su día, pronto se desmantelaron, y los objetos o los valores de uso empezaron a infiltrarse en los elevados propósitos humanos que la sociedad había elaborado desde los días de su concepción en la polis. Los ideales del pasado, en efecto, habían sido tan completamente hechizados por las cosas que pronto dejarían de ser ideales para ser convertidos, a su vez, en cosas. El honor, hoy en día, es más importante como calificación crediticia que en su dimensión de integridad moral; la personalidad es la suma de las posesiones de uno, más que un sentido de la autoconciencia y del cultivo de uno mismo. Uno podría seguir indefinidamente con esta lista de contrastes.

Después de haber demolido todos los límites éticos y morales que antaño la mantuvieron bajo control, la sociedad de mercado ha terminado a su vez por demoler casi todas las relaciones históricas entre la naturaleza, la técnica y el bienestar material. La supuesta «cicatería» de la naturaleza ya no es un factor que explique la escasez, y esta tampoco se concibe como una función del desarrollo técnico que explique la creación o satisfacción de necesidades. La cultura y la técnica del capitalismo moderno se han unido para producir crisis ya no de escasez, sino de abundancia —o, al menos, de expectativa de la abundancia—, al margen de toda la cháchara sobre los «recursos menguantes». La sociedad occidental puede aceptar la realidad de las crisis económicas, la inflación y el desempleo, y la credulidad popular no ha rechazado el mito de una naturaleza «cicatera», que estaría quedándose sin materias primas y sin recursos energéticos. La abundancia, tanto más por cuanto se niega por razones económicas estructurales y no tanto por razones naturales, sigue orquestando la cultura popular de la sociedad actual. Por mezclar sólidas metáforas victorianas con metáforas contemporáneas: si los «salvajes» tuvieron que realizar heroicas hazañas técnicas para escapar del mundo de la «garra y el colmillo» de la jungla y llegar a adquirir un sentido de su propia humanidad, los consumidores modernos de la sociedad de mercado tendrán que llevar a cabo proezas éticas igual de heroicas para escapar de los centros comerciales y recuperar su propio sentido de humanidad.

Para despegarse —«desacoplarse»— del centro comercial, quizá necesiten de agentes más poderosos que la ética. Los consumidores modernos muy posiblemente precisen de un superflujo de bienes, de un volumen tan inmenso que el fetichismo prevaleciente de necesidades habrá de desvanecerse en su propia lógica. De ahí que los límites éticos, que tan imbuidos parecían de significados provenientes de la antigua Grecia y en adelante, hoy puedan resultar inadecuados. En el relato histórico de la necesidad hemos llegado a un punto en que la capacidad misma de seleccionar necesidades, que la liberación con respecto a la escasez material se esperaba que crearía, ha sido subvertida por una sensibilidad basada en la pura y simple apetencia. Es muy posible que la sociedad necesite pasar por un exceso aún mayor para saciarse y, tal vez así, recuperar su capacidad para seleccionar. Dar lecciones a la sociedad acerca de lo «insaciable» de sus apetitos, como suelen hacer nuestros ecologistas concienciados ante el problema de los recursos, es justamente lo que el consumidor moderno no está preparado para escuchar. Y empobrecer a la sociedad con escaseces artificiales, trastornos económicos y privaciones materiales hará con seguridad que la mistificación de necesidades dé paso a un ethos social más siniestro: la mistificación de la escasez. Este ethos —que ya ha cristalizado en la «ética del bote salvavidas», el «triaje» y un nuevo imaginario burgués de la «garra y el colmillo» que se ha dado en llamar supervivencialismo [survivalism]— va dando ya los primeros pasos hacia el eco-fascismo.

Si términos como «escasez» y «necesidad» son tan condicionales, una vez que la humanidad se hubo asegurado la supervivencia y el bienestar material, ¿por qué traicionó la historia los ricos ideales humanísticos que con tanta frecuencia formuló en el pasado —especialmente cuando una distribución equitativa de los recursos pudo haberlos hecho realidad—? En el umbral de la historia, tal y como se desprende de una lectura de los textos antiguos, se desarrolló una tendencia, una inercia, conforme a la cual el acceso de unos pocos a posiciones altas se hallaba inextricablemente unido a la degradación de los muchos a escalafones bajos en la pirámide social. Los bajorrelieves de Mesopotamia y Egipto, y más tarde los textos de Platón y Aristóteles, no dejan lugar a dudas en cuanto a que la precondición para el surgimiento de los «grandes hombres» tribales implicaba no solo suficiencia material, sino también

inferioridad cultural. El poder, la personalidad y la inmortalidad social están completamente interrelacionados con la impotencia y la despersonalización, y a menudo con el genocidio. En términos sociales, «grande» y «pequeño» nunca han sido diferencias de talla, sino diferencias de contraste, al igual que las «necesidades» y los «lujos», la «escasez» y la «seguridad». Incluso para una mente tan perceptiva como la de Aristóteles, la grandeza de los helenos no era sino la compensación de la naturaleza por las deficiencias de los bárbaros. Esta noción, tan persuasiva en todas las relaciones entre gobernantes y gobernados, a menudo prima la exhibición y el despliegue sobre la fortuna personal, la generosidad sobre la adquisición, la resistencia sobre el confort, la abnegación sobre el lujo. Son los primeros de estos rasgos, y no los últimos, los que elevan al «bien-nacido» sobre el resto. Muchas cosas que pasaban por ser lujos en el mundo precapitalista eran exhibiciones de poder, más que de placer. Por lo general la represión ha sido la afirmación de la autoridad, no meramente de la explotación: a menudo malinterpretamos la historia al suponer que el látigo se ha aplicado solo para extraer trabajo, y no para obtener obediencia. De hecho, las clases dirigentes del pasado trataron a los gobernados como a niños, y no simplemente como a peones —esta es una figura que tiene su patrón tanto en el patriarcado como en la técnica—.

Pero ¿cómo cristalizaron estos valores jerárquicos a partir de las comunidades igualitarias que he venido describiendo hasta ahora? ¿Qué tipo de sustancia social los hizo realidad, mucho antes de que surgieran las clases y los Estados para dotarlos de un poder casi omnímodo? Ignorar el crecimiento en la productividad y en la población a principios del Neolítico sería tan simplista como hacer de dicho crecimiento el factor principal que convirtió los valores complementarios de la sociedad temprana en los valores egocéntricos de la sociedad tardía. A la hora de explicar la entrada de la humanidad en la historia, el incremento de los excedentes y de la «mano de obra» constituye un hecho con demasiado peso como para que se pueda ignorar.

Pero aquí, también, nos encontramos con una paradoja que vuelve del revés la interpretación convencional, según la cual deben darse excedentes en bienes y trabajo para producir «civilización». Los pobladores de las aldeas neolíticas tenían más que ver con una

especie de homo colectivicus que con el homo economicus que somos hoy en día. Su concepción social se basaba en los hábitos del usufructo y en las normas del mínimo irreductible, y no en los apetitos de la adquisición y la rivalidad. Trasladados al mundo avaricioso y atomizado del capitalismo, se mostrarían horrorizados por las relaciones impersonales y por el egotismo acaparador de la sociedad burguesa. Por lo tanto, los problemas psicológicos, institucionales y culturales a los que se enfrentaron estos aldeanos a la hora de tratar con sus nuevos excedentes debieron de ser formidables. ¿Cómo hicieron para resolverlos sin transgredir las normas de la comunidad en relación con el usufructo, la complementariedad y el mínimo irreductible? ¿Cómo lograron preservar la armonía y la unidad de la comunidad ante las nuevas posibilidades abiertas por los diferenciales de riqueza?

Responder a estos interrogantes en términos de los estándares sociales de hoy en día habría sido imposible, ya que dichos estándares no existían aún. Sí se adoptaron muchos otros estándares, que a menudo estaban completamente alejados de los nuestros —en especial, la desacumulación más que la acumulación, cuyo ejemplo más extremo lo constituían las ceremonias potlach de los indios de la costa noroccidental de América—. Incluso si miramos más allá de la vida tribal y nos fijamos en sociedades más políticamente organizadas, nos toparemos con toda una orgía de construcciones funerarias y extravagantes edificios públicos, entre los que las pirámides de Egipto y los zigurats mesopotámicos constituyen otro tipo de ejemplos extremos. A pesar de las teorías convencionales basadas en los análisis de clase, el gobierno descansaba menos en la propiedad, en las posesiones personales, en la riqueza y en la adquisición —en resumen, en los objetos que confieren poder—, que en el peso simbólico del estatus, en la representación comunal, en la autoridad religiosa y en la desacumulación de los bienes que la aldea neolítica había consagrado.

De ahí que las premisas morales de la aldea neolítica temprana nunca fueran descartadas por completo hasta milenios más tarde, con el surgimiento del capitalismo. Aquellas premisas fueron manipuladas, modificadas y a menudo distorsionadas de manera grotesca. Pero lo cierto es que sobrevivieron en forma de íncubo

dentro del nuevo orden de relaciones —una fuerza amenazante del pasado, siempre acechando en el interior de la sociedad como la memoria de una «edad de oro»—. Es difícil entender cómo nociones tales como las de «escasez», «excedentes sobrevenidos», «avances técnicos» y «valores autoritarios» han contribuido a la formación de las clases y del Estado ante los problemas distributivos que los excedentes plantearon para estas sociedades igualitarias. La resistencia de la aldea neolítica ante formas sociales como la clase, la propiedad privada, el impulso adquisitivo e incluso el patriarcado es muy posible que excediera incluso las dificultades con las que se topó el capitalismo de «mercado libre» a la hora de vencer la resistencia de la sociedad agraria inglesa a la economía de mercado (según el relato de Karl Polanyi).[50] De la misma forma que hemos de mirar dentro del mundo medieval para encontrar los gérmenes del espíritu burgués que eventualmente disolvió los feudos y los gremios del Antiguo Régimen, tenemos también que buscar en el seno de la comunidad primordial las estructuras embrionarias más tempranas que transformaron la sociedad orgánica en la sociedad de clases. Estas estructuras deben considerarse como algo más fundamental que las clases. Eran jerarquías basadas en la edad, el sexo y las necesidades cuasirreligiosas y cuasipolíticas que crearon el poder y las relaciones materiales a partir de las cuales se formaron las clases. Dado el énfasis que pone la sociedad orgánica en el usufructo, la complementariedad y el mínimo irreductible, es difícil creer que el gobierno de clase, la propiedad privada y el Estado pudieran haber surgido, en toda su plenitud y omnipresencia, solo porque los excedentes hicieron posible su existencia.

Las sociedades orgánicas, incluso las más igualitarias, no son grupos sociales homogéneos. Cada miembro de la comunidad se define por ciertos roles cotidianos basados en el sexo, la edad y el linaje ancestral. En las sociedades orgánicas tempranas, estos papeles no parecen haber sido estructurados conforme a líneas jerárquicas, como tampoco parece que impliquen la dominación del hombre por el hombre. En términos generales, se limitan a definir cuáles son las responsabilidades del individuo para con la comunidad: la materia prima, por así decirlo, para un estatus funcional en el complejo

nexo de las relaciones humanas. El linaje determina quién puede casarse con quién, y las familias relacionadas por el matrimonio a menudo son obligadas a ayudarse mutuamente, en virtud de su parentesco consanguíneo. La edad confiere el prestigio de la experiencia y de la sabiduría. Y, finalmente, las diferencias sexuales definen la división del trabajo básico de la comunidad.

Incluso antes de que los excedentes materiales comenzaran a incrementarse significativamente, los papeles que cada individuo jugaba comenzaron a cambiar, pasando de las relaciones igualitarias a las elitistas, basadas cada vez más en sistemas de obediencia y mando. Esta afirmación suscita toda una serie de preguntas muy productivas, tales como: ¿quiénes eran estas élites emergentes?, ¿cuál fue la base de sus privilegios en la sociedad temprana?, ¿cómo reconfiguraron las formas de la sociedad orgánica en relación con el estatus de la comunidad —formas basadas en el usufructo, en una economía doméstica, en la reciprocidad y en el igualitarismo—, para dar lugar a lo que luego se convertiría en las sociedades explotadoras y de clase? Estas preguntas no son académicas: tratan de nociones de fuerte cariz emocional, que siguen acechando hasta el día de hoy en el aparato inconsciente de la humanidad, sobre todo en lo que respecta a la influencia de los hechos biológicos, tales como el sexo, la edad y el linaje, en las relaciones sociales. A menos que estas nociones se examinen cuidadosamente y se separen las verdades de las falsedades, tenderemos a arrastrar un legado arcaico de dominación hasta cualquiera que sea el futuro social que nos espera.

De los tres roles citados, los relacionados con el sexo y la edad son los más importantes, y de alguna forma se relacionan con el desarrollo de las jerarquías que precedieron a la sociedad de clases y a la explotación económica. En aras de la claridad, sin embargo, exploraremos estos dos roles por separado. Discutir sobre si la socialización de los individuos conforme a roles de género se basa en hechos biológicos sería abundar en lo obvio; está claro que las diferencias físicas entre hombres y mujeres producen diferentes capacidades relacionadas con el sexo, al menos en las sociedades no desarrolladas desde el punto de vista material. Pero la naturaleza de estas capacidades y la medida en que se reflejan en el estatus de las mujeres en las comunidades prealfabetizadas son cuestiones que

han sido objeto de sesgos culturales, hasta tal punto de que rara vez son examinadas adecuadamente en la literatura antropológica. Con razón Melville Jacobs nos advierte:

Los antropólogos de origen europeo o estadounidense tienen un problema a la hora de examinar las proyecciones que hacen de sus ideas y sentimientos sobre el estatus de las mujeres en otro sistema sociocultural. Por decirlo en términos graves, los juicios de los antropólogos acerca del estatus del sexo femenino —cuando la procedencia de dichos científicos es la civilización occidental, cuyas mujeres ocuparon un estatus bajo durante toda la era cristiana— son inmediatamente sospechosos, a no ser que hayan recogido comentarios textuales de los nativos y luego los hayan analizado, así como sus conductas explícitas. Y esta no es la clase de investigación que pueda llevarse a cabo en un día o dos.[51]

Una investigación de ese tipo está aún por hacerse en lo que respecta a la mayoría de las culturas, a pesar de generaciones de agudas disputas en el campo de la antropología moderna.

El hecho es que los sesgos masculinos hacia las mujeres han corrompido casi sin excepción los pocos estudios que se han realizado en este asunto tan espinoso. Aunque lo nieguen, los hombres (incluyendo la generación más vieja de antropólogos) tienden a creer que las mujeres son físicamente «débiles», y que dependen inherentemente de los hombres para su supervivencia material en la naturaleza. En sus momentos más imaginativos, ven a las mujeres como emocionalmente «frágiles» y carentes de manera innata de la capacidad para el «pensamiento abstracto».[52]

No hay investigación independiente y desinteresada que apoye estas nociones. Aunque las mujeres sean normalmente más débiles físicamente y más bajas de estatura que los hombres del mismo origen étnico, la noción de «más débiles», aquí, tiene un sentido relativo: alude a las diferencias musculares entre hombres y mujeres, no a las tareas de supervivencia que el mundo natural le impone a la humanidad. A pesar del prejuicio masculino, las

mujeres que se han dedicado a trabajar duro durante la mayor parte de sus vidas pueden desafiar a los hombres en la mayor parte de las tareas físicamente exigentes, tal y como revelan sin siquiera percatarse muchas descripciones antropológicas de comunidades prealfabetizadas. Desde luego, si se les da la oportunidad, pueden aprender a cazar tan bien como los hombres; normalmente, de hecho, atrapan todos los animales pequeños que encuentran, algo que forma parte de su actividad como recolectoras de alimentos. En muchas culturas las mujeres no solo recolectan frutas y verduras, sino que también se encargan de la mayor parte de la pesca. Si el refugio familiar es pequeño, normalmente son ellas las que lo construyen, y no los hombres. Las mujeres dan muestras de tanta resistencia como los hombres en las largas marchas, y normalmente portan fardos de igual o mayor volumen.[53]

Allí donde las mujeres no han sido condicionadas conforme a las pautas lamentables de la pasividad, su fortaleza emocional y su conducta madura con frecuencia hacen que los hombres parezcan niños consentidos. En lo que se refiere a su capacidad para el «pensamiento abstracto», las mujeres probablemente hayan contribuido a un número considerable de formulaciones religiosas —los auténticos «generalizadores» en las comunidades prealfabetizadas— en la prehistoria de la humanidad, tal y como atestigua la preponderancia de las chamanas y mujeres profetas celtas y nórdicas. Tampoco deberíamos olvidar aquí que los mensajes del oráculo de Delfos, guía de los líderes de la antigua Grecia, los emitían sacerdotisas. Si bien los que interpretaban estos mensajes crípticos a los suplicantes eran sacerdotes, es muy posible que esto haya sido una modificación de tipo patriarcal de una práctica más arcaica, cuando las mujeres profetas y las diosas «matriarcales» ctónicas ocupaban una posición religiosa preeminente en la sociedad orgánica.

Hasta aquí lo referente a las limitaciones «innatas» que tan a menudo los hombres atribuyen a las mujeres. Por lo que respecta a su estatus temprano, un estudio minucioso de las comunidades recolectoras y cazadoras revela que las mujeres disfrutaban de un mayor grado de paridad con los hombres de lo que normalmente se ha tendido a hacer creer. Ambos sexos desempeñan un rol distintivo y soberano en sus respectivas esferas, y sus roles son demasiado

complementarios desde el punto de vista económico como para que la dominación de las mujeres por parte de los hombres pudiera ser esa confortable norma social que los sesgados observadores blancos quisieron ver generaciones atrás, para disipar los sentimientos de culpa de los patriarcas victorianos. En la vida diaria, las mujeres se replegaban en una hermandad basada en sus actividades domésticas y recolectoras de alimentos, mientras que los hombres se replegaban en una fraternidad de cazadores. Aquí, ambos sexos eran completamente autónomos. Las distinciones agudas entre el hogar y el mundo que existen en la sociedad moderna no se dan en las comunidades orgánicas. En ellas, el hogar y el mundo están tan estrechamente ligados que un hombre sin familia es literalmente un ser no social —un ser que no está en ningún sitio—. Aunque el hombre tienda, incluso en muchas comunidades igualitarias, a verse a sí mismo como el «cabeza» de familia, esta actitud es en gran medida temperamental y no le otorga un poder doméstico especial. Se trata simplemente de una forma de fanfarroneo, ya que la dura realidad de la vida frustra sus pretensiones de forma cotidiana. Las actividades recolectoras de alimentos propias de la mujer proveen normalmente la mayor parte de la comida de la familia. Ella no solo recolecta los alimentos, sino que los prepara, confecciona la vestimenta de la familia y produce sus recipientes —cestas o vasijas modeladas por bandas—. Ella tiene más contacto con los niños que el varón y adopta un rol más «dominante» en su desarrollo. Si su compañero es demasiado autoritario, ella puede expulsarlo de una cabaña sin demasiadas ceremonias o, simplemente, regresar con su propia familia, donde tanto ella como sus hijos pequeños tendrán la seguridad de que recibirán cuidados sin importar lo que la familia piense de la decisión de su madre. A medida que envejece, su experiencia pasa a ser una fuente de sabiduría, y como tal es reverenciada; en muchos casos se convierte en una «matriarca» y, de hecho —si no formalmente—, en la cabeza de familia.

De lo que sí carecen las mujeres en las comunidades prealfabetizadas es, de forma distintiva, de la movilidad del varón. El largo desarrollo de la cría humana y su dependencia —un prolongado periodo de plasticidad mental que es necesario, desde el punto de vista vital, para elaborar un continuum cultural— restringen la capacidad de la madre para desplazarse libremente. La primaria división del trabajo que asignó las tareas de la caza al

hombre y las domésticas a la mujer se basa en una dura realidad biológica: de una mujer atada a un bebé que llora difícilmente pueden esperarse el sigilo y las cualidades atléticas que se necesitan para cazar animales grandes. Por su misma naturaleza, la relación entre madre e hijo circunscribe a la primera a formas de vida comparativamente sedentarias. Además, si bien es cierto que la mujer no es débil en términos de su capacidad para hacer trabajos duros, sí es ciertamente «el sexo más débil» a la hora de tratar con hombres armados y hostiles de una comunidad foránea. Las mujeres necesitan a sus hombres no solo como cazadores, sino también como guardianes de la familia y del grupo. Los hombres pasan a ser los guardianes de la comunidad no solo en virtud de la usurpación, sino porque, en una cultura poco desarrollada en términos materiales, están mejor equipados desde el punto de vista muscular para defender a su comunidad contra presencias hostiles.[54]

Sin llegar a decir tanto, Elizabeth Marshall Thomas relata un episodio que resume esta dura realidad de forma sorprendente. Cuando ella y sus acompañantes se acercaron a un grupo sospechoso de bosquimanos, estos «retrocedieron y, juntos, las mujeres detrás de los hombres, con los bebés en los brazos, nos observaron con hostilidad».[55] Se trata de una escena de carácter primigenio, que debe de haber ocurrido infinitas veces a lo largo de los siglos: las mujeres, con bebés en los brazos, detrás de los hombres, sus protectores. Y se trata también de una escena muy reveladora, con grandes implicaciones latentes para el desarrollo futuro del grupo temprano. Ya que no solo la casa, sino también la defensa y más tarde la guerra forman parte de la división masculina del trabajo. En tanto en cuanto estas responsabilidades requieren de la coordinación administrativa consciente de personas y recursos, no son hechos de la vida determinados por la biología dura; son, al contrario, hechos únicamente sociales, o lo que nosotros, en el mundo moderno, normalmente llamaremos políticos.

A medida que las bandas comenzaron a incrementarse en tamaño y número, a medida que comenzaron a diferenciarse en clanes, tribus y federaciones tribales y comenzaron a hacerse la guerra entre sí, surgió un espacio social cada vez mayor, que fue siendo ocupado

paulatinamente por hombres. Los hombres tendían a convertirse en los cabecillas del clan, o en jefes tribales, y llenaban los consejos de las federaciones tribales. Pues todo esto era parte del trabajo masculino, como lo eran la caza y la ganadería. Ellos tenían la movilidad y la fuerza física para defender sus propias comunidades, atacar a las comunidades hostiles y así administrar una esfera de la vida extrabiológica y distintivamente social.

En comunidades donde la ascendencia matrilineal tenía un peso cultural considerable, y las actividades hortícolas de la mujer constituían la base de la vida económica, ella asumía roles sociales formalmente muy similares a los del hombre. Por regla general ella se hacía cargo de estas funciones a nivel del clan, pero rara vez al nivel de la tribu en su conjunto. Además, casi invariablemente compartía su papel social con hombres. En una sociedad matricéntrica, estos hombres eran sus hermanos, y no su marido. Lo que revela la importancia social de la mujer en las comunidades matricéntricas, sin embargo, es que la posición preponderante del hombre en los asuntos sociales no fue el resultado de una degradación consciente de la mujer a la esfera doméstica, «no-mundana». Más bien al contrario: lo que se observa claramente es que, al menos al principio, el varón no tuvo que «usurpar» el poder de la mujer; de hecho, el «poder» social como tal no existía, no había surgido aún. La esfera social y la posición del hombre en ella aparecieron de forma natural. El equilibrio primordial que asignaba funciones económicas complementarias a ambos sexos sobre la base de la paridad fue escorándose poco a poco hacia el varón, favoreciendo su preeminencia social.

Pero en este punto he de introducir una nota discordante. A medida que la balanza se inclinaba poco a poco a favor del varón, la preeminencia creciente de este último comenzó a alterar el temperamento del grupo primitivo. La esfera social no surgió solo como una elaboración de los roles en la división del trabajo; también tendió a asimilar el temperamento del varón como cazador, guardián y, finalmente, guerrero. No hay duda de que el nuevo desarrollo hacia una cultura de orientación masculina sucedió de forma muy paulatina y con muchos lapsus, que en general se vieron modificados por los cambiantes roles económicos de los sexos a lo largo del desarrollo social. En las sociedades predominantemente

recolectoras, la comunidad parece ser esencialmente matricéntrica en términos de cultura y temperamento; y lo mismo sucede en las sociedades hortícolas tempranas. Por otra parte, las sociedades que son predominantemente de cazadores y pastores parecen marcadas por una cultura y un temperamento de tipo patricéntrico. Sin embargo, en este suelo cambiante y oscuro de la prehistoria, se deja sentir una lenta cristalización de normas y ánimos sociales conforme a líneas de orientación masculinas, incluso antes del surgimiento de las jerarquías elaboradas y de la explotación económica. Con el auge de las ciudades, la matriz biológica de la vida social queda casi completamente destruida. Los lazos de parentesco son sustituidos por lazos cívicos; el entorno natural, por un entorno de factura humana; y la esfera doméstica, por una esfera política. No ya el patricentrismo, sino directamente el patriarcado —para el que no hay un equivalente femenino en las comunidades orgánicas— se hace plenamente efectivo.[56]

Pero esta evolución tiene lugar mucho tiempo después. Por el momento, limitémonos a examinar las diferencias que existen en cuanto a temperamento entre los dos sexos, y a determinar si el paso de la perspectiva matricéntrica a la patricéntrica fue lo que introdujo los elementos de dominación en las sociedades prealfabetizadas.

En una comunidad de cazadores, el hombre es el especialista en todo lo que tiene que ver con la violencia. Desde los días más tempranos de su infancia, al varón se lo identifica con los rasgos «masculinos» del coraje, la fuerza, la seguridad en sí mismo, la decisión y los valores atléticos —rasgos todos ellos necesarios para el bienestar de la comunidad—. La comunidad, a su vez, premiará al varón por estos rasgos y los promoverá en él. Si llega ser un buen cazador, se ganará el respeto de todos: de los hombres envidiosos y de las mujeres admiradoras, de los niños respetuosos y de los jóvenes que lo emularán. En una sociedad preocupada por el problema de la supervivencia y obligada a compartir sus recursos, un buen cazador es un activo para todos sus miembros.

De forma similar, la mujer es una especialista en el cuidado de los niños y en la recolección de alimentos. Sus responsabilidades se centran en la nutrición y el mantenimiento. Desde la infancia se le

enseñará a identificarse con estos rasgos «femeninos», tales como el cuidado y la ternura, y se la instruirá en actividades que, en contraste con las de los hombres, serán de tipo sedentario. A su vez, la comunidad la premiará por estos rasgos y los cultivará en ella. La destreza femenina en estos ámbitos será un motivo de respeto para su familia, que verá en ella a una persona con un gran sentido de la responsabilidad, capaz y habilidosa. En una sociedad matricéntrica estos rasgos serán elevados a la categoría de normas sociales, que bien podrían describirse como el temperamento de la comunidad. Es un temperamento que podemos encontrar hoy en muchos poblados indios americanos y asiáticos que practican la horticultura, incluso si el sistema de parentesco es patrilineal. Análogamente, en una sociedad patricéntrica, los rasgos «masculinos» serán elevados a la categoría de normas constitutivas del temperamento de la comunidad, aunque rara vez coexistan con sistemas de parentesco matrilineales.

No hay ninguna razón intrínseca por la que una comunidad patricéntrica, por el mero hecho de tener un temperamento «masculino», deba ser jerárquica o reducir a las mujeres a una posición de sometimiento. Y los problemas económicos de los dos sexos seguirán siendo complementarios; sin el apoyo que cada sexo le presta al otro, la comunidad se desintegrará. Además, ambos sexos seguirán disfrutando de una autonomía completa en sus respectivas esferas. Al proyectar nuestras propias actitudes sociales a la sociedad prealfabetizada, a menudo no nos damos cuenta de la distancia que hay entre una comunidad doméstica primordial y una sociedad política moderna. Más adelante, cuando volvamos sobre la mitología temprana, veremos cómo el concepto de poder es, en el mundo primitivo, muy borroso e indiferenciado. Mientras la creciente esfera civil siga siendo una extensión pragmática del papel masculino en la división del trabajo, será simplemente eso y poco más. Incluso a medida que la esfera civil se vaya expandiendo, el poder seguirá hundiendo sus raíces en la vida doméstica y, en este sentido, seguirá envuelto en ella; de ahí el poder cuasidivino que rodea a la mujer en las más patricéntricas de entre las sociedades primitivas.

Solo cuando la propia vida social se somete a una diferenciación jerárquica y surge en cuanto que terreno separado para ser

organizado conforme a sus propios términos, solo a partir de ese momento, encontramos un conflicto entre las esferas doméstica y civil —un conflicto que extiende la jerarquía a la vida doméstica y cuyo resultado no es solo el sometimiento de la mujer, sino su degradación—. Es entonces cuando los rasgos distintivamente «femeninos», que la sociedad primordial apreciaba como un rico activo para la supervivencia, se hunden al nivel de la subordinación social. Las capacidades nutrientes de la mujer se degradan a simple renunciación; y su ternura, a obediencia. Los rasgos «masculinos» del hombre, por su parte, también se ven transformados. Su coraje se vuelve agresividad; su fuerza se utiliza para dominar; su seguridad en sí mismo se transforma en egotismo; y su talante decidido, en razón represiva. Su cultura atlética se orienta cada vez más a las artes de la guerra y el saqueo.

Antes de que tengan lugar estas transformaciones, sin embargo, es importante saber cuáles van a ser las materias primas con las que la sociedad jerárquica levantará su edificio moral y social. La violación de la sociedad orgánica está ya latente en el seno de la propia sociedad orgánica. Basta la mera configuración de la vida social de la comunidad —esto es, su diferenciación ecológica— para debilitar la unidad primordial de la comunidad primitiva, tanto desde el punto de vista interno como en su relación con la naturaleza. Con todo, el creciente espacio civil ocupado por el varón sigue aún envuelto en una matriz natural constituida por los lazos de sangre, las afinidades familiares y unas responsabilidades laborales basadas en una división sexual del trabajo. No será hasta el surgimiento de los intereses sociales distintivos (que chocaron con esta matriz natural y convirtieron las debilidades —y quizá las tensiones crecientes— de la sociedad orgánica en fracturas abiertas), cuando la unidad entre el humano y el humano, y entre la humanidad y la naturaleza, finalmente se romperá. Será entonces cuando surgirá el poder, no simplemente como un hecho social, con todas sus diferenciaciones, sino como concepto: y así, también, la noción de libertad.

Para dar con el que quizá sea el único grupo primitivo que, más que ningún otro en las comunidades prealfabetizadas, corta

transversalmente las líneas de parentesco y la división del trabajo —que por derecho propio constituye el punto de partida para un interés social separado, distinto de las relaciones complementarias que unifican la comunidad en un todo—, debemos reparar en el grupo de edad constituido por los ancianos de la comunidad. Nacer, ser joven, madurar y finalmente envejecer y morir son hechos naturales tanto como lo es ser mujer, hombre o pertenecer a un grupo de un determinado linaje de sangre. Pero cuanto más viejo se vuelve uno, tanto más adquiere intereses distintivos, no «naturales». Estos intereses son únicos y de carácter social. Los últimos años de la vida son un periodo en que las fuerzas disminuyen, hasta que llega un momento en que la dependencia es total. Los ancianos y los que van camino de serlo desarrollan intereses que no están ligados ni a sus roles sexuales ni a su linaje. En último término, dependen para su supervivencia del hecho de que la comunidad es social en el sentido más pleno de la expresión; de que se ocupará de ellos, no porque participen del proceso de producción y reproducción, sino por los roles institucionales que pueden crear por sí mismos en el ámbito social.

Los sexos se complementan entre sí desde el punto de vista económico; pero la generación de los jóvenes no se complementa con la generación de los ancianos. En las comunidades prealfabetizadas, los ancianos son vitales depositarios del conocimiento y la sabiduría, pero esta función recalca simplemente el hecho de que sus capacidades caen en gran medida dentro de las esferas social y cultural. De ahí que, incluso en mayor medida que el macho fanfarrón y seguro de sí mismo, que puede ir ganando poco a poco un sentido de poder social, la población adulta y anciana tiende a ser, en cuanto que tal, socialmente consciente —por una cuestión de supervivencia—. Comparten un interés común que es independiente de su sexo y linaje. Son los que más tienen que ganar de la institucionalización de la sociedad y de la emergencia de la jerarquía, ya que es dentro de este ámbito, y como resultado de este proceso, donde podrán conservar unos poderes que, en razón de su debilidad física y de su enfermedad, les son negados. Su necesidad de poder social (y en este sentido, de poder social jerárquico) está en función de su pérdida de poder biológico. La esfera social es el único ámbito en el que este poder puede crearse y, de forma concomitante, la única esfera que puede servir

de colchón para su vulnerabilidad ante las fuerzas naturales. Por lo tanto, son los arquitectos por excelencia de la vida social, del poder social y de su institucionalización conforme a líneas jerárquicas.

Los ancianos también pueden llevar a cabo muchas funciones que liberan a los adultos jóvenes de ciertas responsabilidades. Las mujeres ancianas pueden cuidar de los niños y llevar a cabo tareas productivas sedentarias que de otra forma serían desempeñadas por sus hijas. De forma similar, los hombres más viejos pueden fabricar armas y enseñar a sus hijos y nietos a utilizarlas de la forma más eficaz. Pero estas tareas, si bien es cierto que aligeran la carga de los jóvenes, tampoco vuelven a los ancianos imprescindibles para la comunidad: de hecho, en un mundo que a menudo es duro e inseguro, un mundo gobernado por la necesidad natural, los viejos son los miembros menos indispensables de la comunidad. En condiciones en que la comida puede escasear y la vida de la comunidad puede verse en peligro, ellos serán los primeros miembros de los que se prescinda. La literatura antropológica está repleta de ejemplos en los que se mata o destierra a los ancianos durante periodos de hambruna, una práctica que pasa de lo episódico a lo habitual en el caso de las comunidades que —por regla general, cada vez que el grupo levanta el campamento y se muda a otro lugar— dejan atrás a sus miembros mayores para que perezcan.

Por lo tanto, las vidas de los ancianos siempre se ven oscurecidas por una sensación de inseguridad. Esta sensación es mayor que la inseguridad que puede sentir la gente de todas las edades en comunidades poco desarrolladas desde el punto de vista material. La ambigüedad que empapa la visión que tiene el mundo primitivo de la naturaleza —una visión cambiante, que mezcla la reverencia o la adaptación ecológica con el miedo— va acompañada entre los ancianos de una cierta dosis de odio, ya que en lo referente al miedo ellos tienen más que temer de las vicisitudes de la naturaleza que los jóvenes. Las ambigüedades incipientes de los ancianos hacia la naturaleza dan más tarde lugar a esa modalidad de la «civilización» occidental que es la razón represiva. Esta racionalidad explotadora vuelve a la sociedad civil contra la sociedad doméstica y lanza a las élites sociales en busca de una dominación que, en un contexto histórico más tardío, transforma la inseguridad en

egotismo, avidez adquisitiva y ansia de poder —en breve: transforma el principio social graduado por su propia dialéctica interna en principio asocial—. Aquí, también, están las semillas del odio al erotismo y al cuerpo, un odio que, a su vez, conforma la matriz arquetípica de la agresión consciente y el tánatos, el deseo de muerte.

En un principio, hay un dispositivo por medio del cual los ancianos se aseguran un atisbo de poder para sí mismos: el control que ostentan del proceso de socialización. Los padres enseñan a sus hijos las técnicas para lograr alimentos; las madres, a sus hijas. Los adultos, a su vez, consultan a sus padres sobre prácticamente cada detalle de la vida, desde las cosas más mundanas hasta las rituales. En una sociedad prealfabetizada, el compendio de sabiduría más exhaustivo está inscrito en la mente de los ancianos. Por mucho que este conocimiento se exponga con amor y dedicación, su transmisión no siempre es completamente desinteresada. A menudo está imbuida, aunque sea de manera inconsciente, de una cierta dosis de astucia y egoísmo. No solo la mente moderna está conformada por los adultos, como por fuerza ha de ser el caso en todas las sociedades, sino que está modelada en el respeto de la sabiduría de los adultos, cuando no de su autoridad. Las duras ceremonias de iniciación que muchas comunidades preliterarias infligen a los jóvenes adolescentes bien pueden seguir el propósito de emplear el dolor para «marcar» la sabiduría de los ancianos en las jóvenes mentes, tal y como defienden algunos antropólogos; pero yo sugeriría que, además, lo que se «marca» es un sentido de su autoridad. Los ancianos, que abominan de la necesidad natural, se convierten en la encarnación de la necesidad social: la «crueldad» ciega que el mundo natural les inflige se transmite por catálisis social en forma de crueldad consciente que ellos a su vez les infligen a los jóvenes. La naturaleza comienza a tomarse la revancha por las tempranas tentativas de la sociedad primordial de controlarla. Pero aquí se trata de la naturaleza internalizada, es decir, la naturaleza en la propia humanidad. El intento de dominar la naturaleza externa vendrá más tarde, cuando la humanidad se haya equipado conceptualmente para transferir sus antagonismos sociales al mundo natural exterior. Al beber de la fuente mágica de la sabiduría, sin embargo, los educadores son educados en el temperamento de la racionalidad represiva. El precio exigido por la

naturaleza en la cosmografía nórdica se nos está ya reclamando: el ojo herido de Odín empieza a perder su visión.

Para hacer justicia a la sociedad primitiva, hemos de señalar que la jerarquía, cuando se basa meramente en la edad, no es jerarquía institucionalizada. Más bien, es jerarquía en su forma más incipiente: jerarquía inserta en la matriz de la igualdad —ya que la edad es el destino de todo el que no muera de forma prematura—. En la medida en que los privilegios se les otorgan a los ancianos, cada miembro de la comunidad es heredero suyo. Dado que estos privilegios varían en función de las vicisitudes de la comunidad, son aún demasiado poco sustanciosos como para que puedan considerarse algo más que compensaciones por los achaques que los ancianos han de sufrir en su proceso de envejecimiento. El equilibrio primordial que concede la paridad a todos los miembros de la comunidad, a las mujeres tanto como a los hombres, se ve así perpetuado en los privilegios concedidos a los ancianos. Por lo tanto, no pueden considerarse privilegios a secas.

Lo que resulta problemático en el desarrollo futuro de la jerarquía es cómo los ancianos trataron de institucionalizar sus privilegios y qué es lo que finalmente lograron en este sentido. Radin, en el curso de una discusión, lúcida aunque abiertamente implacable, sobre el fenómeno de la jerarquía vinculada a la edad, señala que los ancianos, en las comunidades recolectoras de alimentos, «casi siempre funcionaron como hombres-medicina de un tipo u otro», y que, con el desarrollo de las sociedades agrícolas de clanes, los ancianos adquirieron su «principal fuerza» de las «ceremonias y de las sociedades rituales, que caían en gran medida bajo su jurisdicción».[57] El poder social comienza a cristalizar como fetichización del poder mágico sobre ciertas fuerzas de la naturaleza. Al tratar de afrontar este giro dialéctico, debemos reenfocar nuestra perspectiva, para incluir en ella un modo completamente nuevo de sensibilidad y de experiencia social, y que es asombrosamente moderno: la sensibilidad y la experiencia del anciano en cuanto que chamán.

El chamán es una figura estratégica en cualquier discusión sobre la jerarquía social, ya que él (y en ocasiones, ella, aunque con el

tiempo fueron los varones quienes predominaron) solidifica los privilegios de los ancianos —un estrato general en la comunidad primordial— como privilegios particularizados de un segmento especial de ese estrato. Profesionaliza el poder; hace del poder el privilegio de unos pocos elegidos, es decir, de un grupo al que solo pueden esperar acceder unos aprendices cuidadosamente seleccionados, y no la comunidad en su conjunto. Su personalidad vatídica expresa esencialmente la inseguridad del individuo a escala de una neurosis social. Si el macho cazador es un especialista en materia de violencia y la mujer recolectora de alimentos es una especialista en materia de nutrición, el chamán es un especialista en todo lo referente al miedo. Como mago y adivinador combinados en uno, él media entre el poder sobrehumano del entorno y los miedos de la comunidad. Weston La Barre observa que, en comparación con el sacerdote, que «implora al Omnipotente», el chamán es «psicológica y socialmente más primitivo […]. Los poderes externos poseen, invaden y abandonan su cuerpo con una facilidad bien practicada: tan débiles son las fronteras de su ego y tan falsas sus fantasías».[58] Más significativo que esta distinción es quizá el hecho de que el chamán es la personificación del Estado incipiente. Como miembro distinguido de la comunidad primordial, distinto de los demás, que participan en condiciones de igualdad en los asuntos de la vida social, el chamán y sus asociados son profesionales de la manipulación política. Tienden a subvertir la inocencia y la poca experiencia que distingue a la sociedad doméstica de la sociedad política. Los chamanes, según señala Radin, «hicieron causa común, aunque fuera de manera informal, hasta en las más simples civilizaciones recolectoras de alimentos […]. Tan pronto como surgieron los patrones políticos del clan, nos los podemos encontrar formalmente reunidos, ya sea en un solo grupo o en grupos separados».[59] Por expresarlo sin rodeos: los grupos chamanísticos a los que alude Radin eran instituciones políticas incipientes.

El papel político que desempeñaban es un hecho que recalca bien Weston La Barre en su gran estudio sobre el chamanismo y los cultos de la crisis [crisis cults]:

Todo intragrupo cultista es de forma incipiente una entidad

autónoma, una sociedad cerrada, una unidad política y, por lo tanto, cada Iglesia es un Estado en potencia. Si bien se ha enfatizado hasta la saciedad a la hora de explicar los cultos de la crisis, lo político curiosamente se ha dejado al margen en la mayoría de los estudios sobre chamanismo. Tanto los chamanes norteamericanos como los siberianos […] eran a menudo líderes a la vez que protectores de sus grupos; y los chamanes-mesías sudamericanos combinaban por regla general el poder político y el mágico, sobre los hombres y sobre el cosmos. En un sentido análogo, Paul Roux ha estudiado también el poder sobre los elementos y sobre los acontecimientos políticos entre los chamanes de Gengis Kan; y René de Nebesky-Wojkovitz ha mostrado cómo el oráculo del Estado, o la ceremonia de adivinación en Tíbet, es un trance profético de carácter distintivamente chamanístico. También los antiguos wu chinos eran chamanes políticos. Resulta claro que el chamán asiático y el americano poseen las mismas raíces tradicionales, y su aspecto político intrínseco reaparece de forma asombrosa en los profetas de la mesiánica danza de los espíritus en Norteamérica, así como en los reyes-dioses y en los chamanes-jefes de Sudamérica en la Amazonía y en los Andes.[60]

Durante algunas páginas más, La Barre aporta datos de carácter similar para prácticamente cada área geográfica del mundo, así como para casi cada civilización temprana, incluyendo la grecorromana.

Pero la posición del chamán en la sociedad primitiva es llamativamente insegura. Si bien es cierto que a menudo se le remuneraba generosamente por sus servicios mágicos, también podía sufrir ataques vengativos, en ocasiones seguramente mortales, cuando sus técnicas fallaban. Por lo tanto, debía siempre asegurarse alianzas y, lo que es más significativo, promover la creación de centros de poder mutuamente ventajosos para protegerse de la comunidad en general. En cuanto que formulador cuasirreligioso, cosmólogo primitivo, el chamán crea literalmente el mito ideológico que cristaliza el poder incipiente en poder real. Es probable que esto lo hiciera en concierto con los ancianos, promoviendo su autoridad sobre los jóvenes, o bien con los guerreros más

prominentes, que tienden a formar sociedades militares propias. De ellos, a su vez, el chamán recibe el apoyo que tanto necesita para amortiguar los efectos nocivos derivados de su propia falibilidad. El hecho de que pueda competir con estos poderes y tratar de usurpar su autoridad no es algo relevante en este periodo. El punto importante es que el chamán es el demiurgo de las coaliciones y de las instituciones políticas. Como tal, no solo valida la autoridad de los ancianos con un aura mágico-política, sino que, por su necesidad de poder político, tiende a ensalzar el temperamento «masculino» de la comunidad patricéntrica. En este sentido, exagera los elementos agresivos y violentos de ese temperamento, alimentándolos con el respaldo místico de un poder sobrenatural.

La dominación, la jerarquía y la subordinación de la mujer al hombre empiezan a surgir en este momento. Sin embargo, se hace difícil delinear en este desarrollo la aparición de las clases económicas organizadas y de la explotación sistemática de un estrato social dominado. Los jóvenes, sin duda, son relegados bajo el mando de un clan o de una gerontocracia tribal; los ancianos, los chamanes y los jefes guerreros, a su vez, adquieren privilegios sociales distintivos. Pero tan enraizadas en la sociedad están las leyes primordiales del usufructo, de la complementariedad y del mínimo irreductible que la economía de este mundo temprano se muestra sorprendentemente impermeable a todos estos cambios sociopolíticos. «La mayor parte de las tribus aborígenes —según observa Radin— no presentaban agrupaciones de individuos basadas en verdaderas distinciones de clase». Y añade que «no pocos de ellos tenían esclavos; pero, si bien es cierto que las vidas de estos últimos eran inseguras por carecer de estatus, también lo es que no se les obligaba sistemáticamente a hacer un trabajo servil, ni se los consideraba una clase inferior y degradada en nuestro sentido del término».[61] Con el tiempo también hubo hombres ricos, pero, tal y como observa Manning Nash, «en las economías primitivas y de campesinos los mecanismos de nivelación juegan un papel crucial a la hora de inhibir el engrandecimiento de ciertos individuos o de grupos determinados». Estos mecanismos de nivelación asumen varias formas:

Préstamos forzosos a parientes o a corresidentes; un gran festín después de un éxito económico; un duelo o competición de desembolsos, como la ceremonia potlach de los indios americanos de la costa noroeste, en la que se destruían grandes cantidades de bienes valiosos; los tributos rituales derivados del desempeño de cargos jerárquicos civiles y religiosos en Mesoamérica; o los regalos de caballos y bienes de los indios de las praderas. La mayoría de las economías de pequeña escala tienen algún método de propagar la riqueza a fin de evitar la reinversión en avances técnicos, impidiendo con ello la cristalización de clases sociales sobre una base económica.[62]

De hecho, la riqueza independiente, que en la sociedad burguesa es el objetivo personal más preciado, en las sociedades prealfabetizadas tiende a verse con gran suspicacia. A menudo, se toma como prueba de que el individuo pudiente es un brujo que ha adquirido sus riquezas por medio de un siniestro pacto con fuerzas demoniacas. La riqueza así adquirida es un «tesoro», la concreción de un poder embrujado, en torno al cual la mitología tejerá la trama de sus leyendas fáusticas. La misma «independencia» de esta riqueza —que está libre de todo control social directo— implica una ruptura con las más básicas de todas las reglas primordiales: las obligaciones mutuas impuestas por los lazos de sangre. La prevalencia del sistema de linajes, distinto del sistema territorial de la «civilización», implica que la comunidad consiste en parientes, aunque existan jerarquías o diferencias de estatus; su riqueza, como lo observa Patrick Malloy, debe emplearse para reforzar o expandir las relaciones sociales, y no para debilitarlas. La riqueza solo puede adquirirse dentro de los parámetros del sistema de linajes, y se filtra en la comunidad mediante los mecanismos del «sistema de nivelación». Tal y como observa con perspicacia Malloy: el «más rico» de la comunidad será con frecuencia «el más humilde, ya que se habrá desprendido de toda su riqueza material». Tiene la obligación específica «de dar regalos cuando le sean requeridos, ocuparse de las dotes, así como desempeñar otras funciones importantes, críticas para la supervivencia de la comunidad».[63]

De esta forma, la naturaleza mantiene cohesionada a la sociedad, ligándola al pacto de sangre primordial. Dicho pacto no solo valida el parentesco como base de la vida social primitiva, sino también su compleja trama de derechos y obligaciones. Antes de que la jerarquía y la dominación puedan consolidarse en clases sociales y explotación económica; antes de que la reciprocidad pueda dar lugar al «libre intercambio» de mercancías; antes de que el usufructo pueda ser reemplazado por la propiedad privada, y el «mínimo irreductible», por el trabajo duro —como norma para regular la distribución de los medios de vida—; antes de que este inmenso complejo pueda disolverse y reemplazarse por otro basado en las clases, el intercambio y la propiedad, hay que romper el pacto de sangre y todos los compromisos derivados de él.

La jerarquía y la dominación permanecerán cautivas del pacto de sangre en tanto en cuanto no se pueda establecer un campo social enteramente nuevo, donde sustentar las relaciones de clase y la sistemática explotación del hombre por el hombre. Este periodo pre-clasista —de hecho, pre-económico— del desarrollo social hemos de fijarlo con claridad en nuestras mentes, porque el vasto corpus ideológico de la «modernidad» —el capitalismo, especialmente en su forma occidental— ha sido en gran parte diseñado para ocultarlo con un velo ante nuestra mirada. Incluso nociones tales como las de comunismo primitivo, matriarcado e igualdad social, tan ampliamente celebradas por los teóricos y antropólogos radicales, juegan un papel mistificador a la hora de perpetuar este velo, en lugar de acabar con él. Acechando tras la idea de comunismo primitivo está el insidioso concepto de la «naturaleza cicatera», la noción de una «carestía natural» que dictaría la forma que han de adoptar las relaciones comunales —como si un reparto comunal de los bienes, por ser algo exógeno a la humanidad, debiera ser impuesto por las necesidades de supervivencia, para superar un «innato» egoísmo humano que la «modernidad» tan a menudo identifica con la «individualidad»—. El comunismo primitivo también contiene el concepto de propiedad, por más «comunal» que pueda ser esta, y que homologa la identidad con la posesión. El usufructo, por lo que supone de transgresión de cualquier tipo de propiedad, queda relegado a un segundo plano en cuanto que institución pública en beneficio de la propiedad. De hecho, la «propiedad comunal» no está tan lejos, conceptual e

institucionalmente, de la «propiedad pública», la «propiedad nacionalizada» o la «propiedad colectivizada», como para que se pueda decir que la pesadilla de la propiedad haya sido completamente extirpada de la sensibilidad y de las prácticas de una sociedad «comunista». Por último, el «matriarcado» —el gobierno de la sociedad por parte de las mujeres— tan solo altera la naturaleza del gobierno, por lo que no conduce a su abolición. El «matriarcado» se limita a cambiar el género de la dominación, perpetuándola como tal.

De esta forma, la «escasez natural», la «propiedad» y el «gobierno» persisten precisamente en nombre de la crítica de la sociedad de clases, de la explotación, de la propiedad privada y de la adquisición de riqueza. Al velar o escamotear el pacto de sangre primordial —que impide que la jerarquía y la dominación den lugar a la sociedad de clases, la explotación económica y la propiedad—, la crítica de clase se limita a reemplazar las restricciones del parentesco por las restricciones de la economía, en vez de trascenderlas a ambas, en pos de una libertad más amplia. Restituye el derecho burgués, al dejar la propiedad a salvo del usufructo; el gobierno, a salvo de las relaciones no jerárquicas; y la escasez, a salvo de una abundancia de la cual se pueda derivar un criterio selectivo ético de las necesidades. El sustrato más crítico del usufructo, la reciprocidad, así como el mínimo irreductible, quedan ocultos bajo una crítica menos fundamental: la crítica de la propiedad privada, de la injusticia en la distribución de los medios de vida y de la injusta retribución del trabajo. La propia crítica de la justicia de Marx en sus observaciones sobre el Programa de Gotha sigue siendo una de las contribuciones más importantes que hizo a la teoría social radical, pero sus limitaciones economicistas son evidentes a la luz de la obra considerada en su conjunto.

Estas limitaciones adquieren un carácter casi severo en el centralismo europeo que impregna su visión de la historia, que se manifiesta particularmente en el énfasis que pone en el «papel progresista del capitalismo», así como en las duras metáforas que dedica al mundo no capitalista. ¿Es cierto, como subrayaba Marx, que el «progreso humano», después de dominar «los resultados de la

era burguesa, el mercado del mundo y los modernos poderes de producción», al ponerlos «bajo el control común de los pueblos más avanzados» (especialmente los europeos), «dejará de parecerse a ese horrendo ídolo pagano, que no bebía el néctar sino de las calaveras de los caídos»?[64] Estas observaciones revelan una arrogancia victoriana en grado agudo y dejan claramente de lado la vital «prehistoria» que el mundo no occidental elaboró durante muchos miles de años de desarrollo.

Es importante recordar que la sociedad de clases no es una creación de la humanidad en su conjunto. En su forma más cruda, es el «logro» de esa porción numéricamente pequeña de «pueblos avanzados», básicamente confinados en Europa. Desde luego, la gran población de seres humanos que ocupaba el planeta antes de la era de las grandes exploraciones había desarrollado alternativas propias al capitalismo e incluso a la sociedad de clases. No tenemos ningún derecho a considerar que aquellas eran sociedades detenidas en el tiempo, que aguardaban la suave caricia de la «civilización» y la marca de la cruz. El hecho de que sus formas sociales, tecnologías, obras culturales y valores hayan sido degradados a meras «antropologías» —pues por lo visto no son historias por derecho propio— da fe de un atavismo intelectual que ve todo lo que no sean sus propias creaciones sociales como meros «vestigios» de su «prehistoria» y como «arqueología» de su propio desarrollo social.

Lo que de manera tan arrogante llamamos el «estancamiento» de muchas sociedades no europeas bien puede haber sido una elaboración diferente, y a menudo muy sensible y enriquecedora, de ciertos rasgos culturales que eran ética y moralmente incompatibles con el dinamismo depredador que los europeos, de forma tan displicente, consideran «progreso» e «historia». Tachar a estas sociedades de estancadas solo porque elaboraron cualidades y valores que los europeos habían de sacrificar en aras de la cantidad y la adquisición egoísta nos dice más acerca de las concepciones de la historia y la moralidad que tienen los europeos que de las concepciones de la vida social de los no europeos.

Solo ahora, después de que nuestros propios «ídolos paganos», tales como la ingeniería nuclear, la guerra bacteriológica y la cultura de

masas nos han humillado lo suficiente, podemos empezar a ver que las culturas extraeuropeas pueden haber seguido caminos sociales complejos y a menudo más elegantes y comprensibles que los nuestros. Nuestras pretensiones de hegemonía cultural planetaria por derecho de conquista se han vuelto como un bumerán contra nosotros mismos. Nos hemos visto obligados a mirar a otras culturas, no solo en busca de valores más humanos, sensibilidades más delicadas y percepciones ecológicas más ricas, sino también en pos de alternativas técnicas para nuestros supermistificados «poderes de producción» —poderes que ya han comenzado a superarnos y que amenazan la integridad de la vida sobre el planeta —. Pero hasta hace poco nuestro sistema de dominación preponderante no solo nos cegaba ante la historia completa de nuestro propio desarrollo social; también nos impedía comprender con claridad desarrollos sociales alternativos —algunos muy superiores a los nuestros y otros igual de malos, pero rara vez peores—. Si estos desarrollos han de señalarnos vías éticas y técnicas alternativas hacia un futuro mejor, primero hemos de reexaminar el vasto legado de la dominación, que hasta ahora nos ha bloqueado la vista.

■

[46] Es difícil exagerar la medida en que todo este complejo ideológico de rescatar a los «salvajes» de las tribulaciones de la naturaleza, del paganismo y de la ignorancia de la tecnología moderna, por no hablar de los valores disolutos, concordaba con la mentalidad colonialista de Europa y América. Las interpretaciones economicistas del desarrollo social humano, ya fueran liberales o marxianas, ofrecían un argumentario ideológico soberbio para atraer a los «salvajes» a la Historia situándolos bajo la soberanía euro-americana, no solo para «civilizarlos» culturalmente, sino también para «industrializarlos» desde el punto de vista técnico. Para Marx era esta una consideración de suma importancia a la hora de tratar con el mundo colonial, pero no era menos importante para imperialistas tan duros como Kipling, H. Rider Haggard y Leopoldo de Bélgica.

[47] Pierre-Joseph Proudhon, What Is Property, vol. I (Londres,

Bellamy Library, n. d.), p. 135.

[48] Karl Marx y Friedrich Engels, The German Ideology (Moscú, Progress Publishers, 1964), p. 46. La traducción ha sido alterada para que se corresponda con más precisión a la terminología real de Marx.

[49] En este punto no puedo dejar de aludir a la observación insuperable de Karl Polanyi: «La acción racional como tal es la relación de fines y medios; la racionalidad económica asume, específicamente, que los medios son escasos. Pero la sociedad humana implica más que eso. ¿Cuál habrá de ser la finalidad del hombre, y cómo habrá él de elegir sus medios? El racionalismo económico, en sentido estricto, carece de respuesta a estas preguntas, ya que estas implican motivaciones y valoraciones de orden moral y práctico que van más allá de la exhortación a ser "económico", la cual, si bien es irresistible desde el punto de vista lógico, resulta por lo demás vacía». Véase Karl Polanyi, The Livelihood of Man (Nueva York, Academic Press, 1977), p. 13. Existe traducción en Capitán Swing bajo el título de El sustento del hombre.

[50] Véase Karl Polanyi, The Great Transformation (Boston, Beacon Press, 1957).

[51] Melville Jacobs, Patterns in Cultural Anthropology (Homewood, Illinois, The Dorsey Press, 1964), p. 192. Teniendo en cuenta la fecha de esta observación, los puntos de vista de Jacobs constituyen tal vez uno de los ejemplos más tempranos de este tipo de crítica proviniente de un antropólogo masculino.

[52] Cuán profundamente arraigadas están estas nociones en la mente masculina es algo que puede comprobarse al examinar las actitudes de los varones radicales, muchos de los cuales levantaron con convicción la bandera de la emancipación femenina como tema social de primer orden. Marx, por ejemplo, respondiendo a preguntas personales formuladas por una de sus hijas, señalaba que lo que más le gustaba en una mujer era la «debilidad». Robert Briffault, un antropólogo marxiano de la década de 1920 cuya obra de tres volúmenes, The Mothers, formuló (con todos sus defectos) una crítica monumental de los prejuicios sociales contra las mujeres

y una alabanza de las contribuciones históricas de estas últimas, concluye, sin embargo, que «las mujeres son constitucionalmente deficientes con respecto a las cualidades que marcan el intelecto masculino […], la inteligencia femenina difiere cualitativamente de la masculina; es concreta, no abstracta; particularizante, no generalizadora. Los poderes creativos críticos, analíticos y desapegados del intelecto se encuentran menos desarrollados en las mujeres que en los hombres». Véase Erich Fromm (ed.), Marx's Concept of Man (Nueva York, Frederick L. Ungar, Inc., 1959), p. 296; Robert Briffault, The Mothers (Nueva York, The MacMillan Co., 1927), vol. III, p. 507.

[53] Por citar solo uno de entre otros tantos ejemplos: Elizabeth Marshall Thomas, que pasó muchos meses con bosquimanos del desierto del Kalahari, describe a una de sus mujeres jóvenes, Tsetchwe, de osamenta ligera y por debajo del metro y medio de estatura, que, tras una salida por las praderas para recolectar alimentos, regresó al campamento cargando con un saco de leña y melones. Como además llevaba a su hijo pequeño subido encima, «la carga debía rondar los 45 kilos de peso…» —unos fardos con los que las mujeres no recorrían simplemente unos cuantos metros—. Véase Elizabeth Marshall Thomas, The Harmless People (Nueva York, Vintage Books, 1958), p. 90.

[54] Estas observaciones acerca de las bien desarrolladas capacidades musculares del varón no pretenden negar la considerable fuerza de la mujer. Las diferencias físicas entre los sexos son relativas. La sociedad primitiva no tenía más remedio que aprovechar al máximo estas diferencias, pero no las fetichizaba ni las polarizaba, como hacemos nosotros cuando hablamos de «hombres fuertes» y «mujeres frágiles». Así como tampoco hacía extensivas sus diferencias físicas al carácter y la personalidad.

[55] Elizabeth Marshall Thomas, The Harmless People (Nueva York, Vintage Books, 1958), p. 64.

[56] En este punto he de recalcar que el matriarcado, que implica la dominación de los hombres por parte de las mujeres, no es algo que se diera en el mundo primitivo, por la simple razón de que en aquel mundo no existía la dominación como tal. De ahí que la «prueba» de Lévi-Strauss, tan citada últimamente, según la cual los hombres

siempre han «gobernado» a las mujeres porque no hay ningún indicio de que las mujeres hayan nunca «gobernado» a los hombres es simplemente irrelevante. La verdadera cuestión consiste en determinar si en el mundo primitivo había «gobierno» como tal. Cuando Lévi-Strauss asume que siempre ha habido «gobierno», se limita a proyectar en la sociedad temprana su propia perspectiva social —lo cual es, irónicamente, un rasgo típicamente masculino, del que por lo demás es víctima incluso Simone de Beauvoir en su espléndido libro El segundo sexo Simone de Beauvoir, The Second Sex (Nueva York, Bantam Books, 1961), p. 65—.

[57] Paul Radin, The World of Primitive Man (Nueva York, Grove Press, 1960), p. 212.

[58] Weston La Barre, The Ghost Dance (Nueva York, Doubleday & Co., 1970), p. 107.

[59] Radin, The World of Primitive Man, p. 214.

[60] W. La Barre, The Ghost Dance, p. 301.

[61] Radin, The World of Primitive Man, p. 215.

[62] Manning Nash, Primitive and Peasant Economic Systems (Scranton, Pensilvania, Chaldler Publishing Co., 1966), p. 35.

[63] Patrick Malloy, comunicación personal.

[64] Karl Marx, «The Future Results of British Rule in India», en Selected Works, vol. I (Moscú, Progress Publishers, 1969), p. 499.

04

Epistemologías del gobierno

El paso de las sociedades jerárquicas a las sociedades de clase se dio en dos niveles diferentes: el material y el subjetivo. El cambio de naturaleza claramente material lo encarnó el surgimiento de la ciudad, del Estado, una técnica autoritaria y una economía de mercado altamente organizada. Los cambios subjetivos encontraron su expresión en el surgimiento de una sensibilidad y un cuerpo de valores represivos —que de varias maneras interiorizaron todo el ámbito de la experiencia conforme a líneas de mando y obediencia —. Este tipo de mentalidades bien podrían denominarse, por emplear un término filosófico amplio, epistemologías del gobierno. En igual medida que cualquier desarrollo de tipo material, estas epistemologías del gobierno propiciaron el desarrollo del patriarcado, así como una moralidad egoísta en los gobernantes de la sociedad; en los gobernados, alimentaron un aparato psíquico basado en la culpa y la renuncia. De la misma forma que la agresión predispone nuestro cuerpo para el combate o la huida, así las sociedades de clases organizan nuestras estructuras psíquicas para el mando o la obediencia.

Una racionalidad represiva, que no ha de confundirse con la razón como tal, hizo que el paso de la sociedad orgánica a la sociedad de clases fuera de carácter fuertemente ambiguo. La razón siempre ha identificado la plenitud humana con la conciencia de uno mismo, con la claridad lógica y con la salvación ante el peligro que representa la absorción completa de la humanidad en el difuso mundo de lo mitopoiético. Incluso las cuestiones de la fe y la religión se han interpretado de manera racional —en cuanto

teologías fuertemente sistemáticas, racionalmente deducidas de unas cuantas creencias fundamentales—. Pero este vasto proyecto de humanización desde la sociedad orgánica a la sociedad de clases se produjo sin una clara base ética para la realización humana, una base con un contenido definido y racional. De esta forma, la emergencia de la sociedad de clases iba a quedar lastrada desde su origen por una paradoja: ¿cómo puede la razón concebida como una herramienta o método para lograr fines éticos ser integrada con la razón concebida como la cualidad inherente o el sentido de estos fines éticos?

Lo trágico es que de la resolución de esta paradoja no se encargó solo la razón, como de forma tan optimista pensaron las mentes ilustradas. La sociedad de clases ha sido desde su origen una sociedad asolada por las crisis. En el mundo occidental, al menos, estas sociedades han dejado tras de sí un legado de dominación tan formidable que amenaza con sumergirnos en un abismo que puede devorar la propia vida social. El resultado ha sido el surgimiento de un antirracionalismo tan fuera de lugar, tan virulento e introvertido en su hostilidad hacia la mente, que literalmente ha perdido de vista el propio legado de la dominación. Al rendir la mente a la intuición, la racionalidad a mero impulso, la coherencia al eclecticismo y la completitud a la «unidad» mística, es muy probable que estemos reforzando este legado, aunque solo sea porque rechazamos disiparlo con los medios del análisis racional.

En nuestra reacción contra el pensamiento ilustrado, debemos rescatar la razón sin volvernos «racionalistas», sin reducir la razón a la mera técnica. Rara vez como hoy, cuando está en juego la supervivencia misma de la humanidad, se ha visto la sociedad tan directamente en la necesidad de una comprensión clara de la manera en que interiorizamos el gobierno, así como la historia de la dominación. En cualquier caso, es únicamente en el ejercicio de la razón, y no en la racionalización sobre la razón, donde la mente revela sus promesas y sus escollos. Sería mejor que nos dedicáramos a emplear nuestras facultades racionales y dejásemos para más tarde la reflexión sobre ellas —de lo contrario, terminaremos pura y simplemente perdiéndolas, por causa de un legado oscuro que puede terminar aniquilando la propia mente.

Los niveles material y subjetivo sobre los que las sociedades jerárquicas cristalizaron en sociedades de clases no se pueden identificar de forma nítida. O, por emplear el lenguaje del pensamiento social victoriano: no podemos hablar cómodamente de un nivel como «base» del otro, pues ambos están, de hecho, inextricablemente unidos. La ciudad, que desde el origen de la historia aparece como el «efecto» de cambios básicos, desde el parentesco al territorialismo, reviste tanta importancia como lugar de disolución del juramento de sangre que solo puede ser contemplada como una «causa», por muy secundaria que parezca ante la importancia de las transformaciones en los campos de la técnica y la ideología. De hecho, la vida urbana ocupa desde sus inicios un lugar tan ambiguo en la lógica de sentido común de la causa y el efecto que haríamos bien en emplear estos conceptos con cautela.

Lo que sí está claro es lo siguiente: el juramento de sangre que, más que ningún otro factor, mantuvo unidos los valores primordiales y las instituciones con un cierto nivel de integridad, solo pudo superarse después de que las obligaciones de los lazos de sangre pudieron reemplazarse por las de los vínculos cívicos. Solo después de que el sistema territorial empezara a disolver el sistema de parentesco o, al menos, a atenuar su nexo de responsabilidades, pudieron unos términos tan consagrados como los de «hermano» y «hermana» dejar de ser imperiosas realidades naturales.[65] A partir de ese momento, la palabra «fraternidad» fue designando cada vez más una comunidad de intereses materiales y políticos, y no tanto de parentesco, mientras «hermanas» serían los medios para establecer alianzas, es decir para unir a los varones en fraternidades sociales basadas en necesidades de carácter militar, político y económico.

Es difícil exagerar el impacto social y cultural de estos factores materiales y subjetivos, tan claramente vinculados con el desarrollo de la ciudad y del Estado. La humanidad iba a mantenerse fiel al juramento de sangre primigenio, con tanta tenacidad que las formas sociales primitivas a menudo se mantuvieron intactas incluso después de que hubieran sido vaciadas de contenido. En muchos

casos, los clanes no fueron destruidos inmediatamente; con frecuencia se preservaron y, al igual que sucedió con la noción extendida de familia, persistieron como meras sombras del pasado. De hecho, sufrieron una reelaboración sutil en ciertas sociedades, para convertirse en instrumentos del Estado incipiente —primero, al servicio de corporaciones sacerdotales tempranas y después, de forma rudimentaria, al servicio de los caciques militares y de los reyes—.

Aquí percibimos los postulados ideológicos de los sacerdotes primitivos, que habían surgido a partir de una reelaboración del chamanismo. Al liberarse de las vulnerabilidades sociales del chamán, cuyo cuerpo no era sino un mero recipiente para los espíritus, la corporación sacerdotal había adquirido el papel de una empresa de intermediación cósmica entre la humanidad y sus deidades —unas deidades cada vez más antropomórficas y que ya no se confundían con los espíritus de la naturaleza que habían poblado el entorno de la sociedad orgánica—. La teología comenzó a adquirir preponderancia sobre la adivinación. Unos relatos aparentemente racionales sobre los orígenes, funcionamiento y destino del cosmos —cargados con una epistemología del gobierno — tendieron a reemplazar la magia. Al enfatizar la «culpa» del «pecador» humano y el «descontento» de las deidades, la corporación sacerdotal podía adquirir una inmunidad ante el fracaso de la que el chamán nunca disfrutó. Los problemas técnicos del chamán, que normalmente hacían que su estado social fuera tan inseguro en la sociedad primitiva, podían ser reinterpretados por parte de la clase sacerdotal emergente como una prueba del fracaso moral de la propia comunidad. Se interpretaba que las sequías, las enfermedades, las inundaciones, las plagas de langosta y las derrotas en la guerra —por citar las aflicciones bíblicas de la humanidad arcaica— eran retribuciones de deidades vengativas ante faltas de la comunidad, y no meramente la obra siniestra de espíritus malvados. Los problemas técnicos, en efecto, se desplazaron desde la corporación sacerdotal a una humanidad en falta, que tenía que pagar por sus flaquezas morales. De este modo, solo las súplicas sacerdotales, reforzadas de manera visible por generosos sacrificios en forma de bienes y servicios, podrían redimir a la humanidad, atemperar las acciones punitivas de las deidades y restaurar la armonía temprana que existió entre la humanidad y sus

dioses. Con el tiempo, el sacrificio y la súplica pasaron a ser un esfuerzo constante, sin el que ni la comunidad ni su corporación sacerdotal podían pasar. Cuando este esfuerzo fue institucionalizado hasta el punto de que lo que antes era episódico pasó a ser crónico, configuró las teocracias tempranas que acompañaron a las primeras ciudades, cuyo centro era siempre el templo, sus barrios sacerdotales, sus almacenes y talleres, así como las moradas de sus artesanos y burócratas. La vida urbana empezaba con un altar, y no simplemente con un mercado; y probablemente también con una muralla, la cual no era solo defensiva, ya que su función era asimismo separar el espacio sagrado del natural.

Es apasionante reflexionar sobre la intrincada variedad de hilos ideológicos en este nuevo tapiz, con sus fuertes distintivos de clase y de explotación material. Al convertir unos demonios y espíritus de la naturaleza mundana en deidades y demonios sobrenaturales de aspecto humano, la corporación sacerdotal había creado con astucia una dispensación ideológica y social radicalmente nueva —de hecho, había creado una forma nueva de mentalizar el gobierno—. La deidad guardiana de la comunidad se fue convirtiendo cada vez más en un sustituto de la comunidad en su conjunto —literalmente, en una personificación y materialización de una solidaridad primaria, que fue adquiriendo gradualmente la parafernalia de la soberanía social absoluta—. Ludwig Feuerbach nos iba a engañar sin darse cuenta cuando declaró que nuestros dioses y diosas antropomórficos eran las proyecciones de la propia humanidad en un mundo religioso más grande que la vida; en realidad, eran la proyección de la corporación sacerdotal en un panteón demasiado real de dominación social y de explotación material.

En cualquier caso, las tierras comunales y su producto, una vez que quedaron disponibles para todos mediante la práctica del usufructo, ahora se consideraban el legado de una deidad sobrenatural, cuyos deseos, necesidades y mandamientos eran expresados a través de sus intermediarios terrenales. En último término, adquirieron soberanía teocrática sobre la comunidad, su trabajo y su producto. La propiedad comunal, por jugar con esta contradicción en los términos, había surgido como una venganza, como el comunismo de la autoridad divina y sus administradores terrenales. El todo comunal, que antes había estado a disposición de la comunidad en

su conjunto, se ponía ahora a disposición del deificado «Uno», que no era más que la deidad superior de un panteón sobrenatural y que, en el acto mismo de personificar la comunidad y su unidad, la había convertido en una obediente congregación gobernada por una élite sacerdotal. Los espíritus naturales que habían poblado el mundo primordial fueron absorbidos por las deidades tutelares. La Diosa Madre, que representaba la fecundidad de la naturaleza en toda su diversidad, con su rica variedad de subdeidades, fue pisoteada por el «Señor de los Ejércitos», cuyos duros códigos morales fueron formulados en el reino abstracto de su divinidad sobrenatural.

El clan, al igual que la clase sacerdotal, fue transformado en una corporación económica. La comunidad, antes concebida como la actividad vital de «comunizar», pasó a ser la fuente del trabajo comunal pasivo, un mero instrumento de producción. Los rasgos comunales se valoraban en tanto en cuanto se prestaran a la coordinación técnica, a la explotación y a la racionalización —una crónica muy antigua sobre la naturaleza explotadora de un comunismo estructurado en torno a la jerarquía—. De ahí que la sociedad de clanes, lejos de ser abolida desde el principio, fuera utilizada contra sí misma para producir una abundancia de bienes materiales. La corporación sacerdotal, en efecto, se había convertido en sí misma en un clan, que se alzaba, como los levitas hebreos, sobre los demás clanes. Se había convertido en algo nuevo: una clase.

La riqueza acumulada, ahora concebida como la suma de los sacrificios materiales de la humanidad a las deidades, fue desprovista de los rasgos demoniacos que la sociedad orgánica le había impuesto a la riqueza. Los fastuosos templos que surgieron en el Viejo Mundo y en el Nuevo dan fe de una sacralización de la riqueza acumulada; más tarde, del botín como recompensa del valor; y, finalmente, del tributo como resultado de la soberanía política. Los regalos, que un día simbolizaron la alianza entre la gente en sistemas de apoyo mutuo, ahora fueron transformados en diezmos y otros impuestos, en aras de la seguridad sobrenatural y política. Esta continua reelaboración de los clanes comunales para transformarlos en fuerza de trabajo, de las tierras comunales para transformarlas en predios de propiedad sacerdotal, de los mitos

conciliadores para transformarlos en dramas religiosos represivos, de los vínculos de parentesco para transformarlos en intereses de clase, o del mando jerárquico para transformarlo en explotación de clase, todo ello se presentaría como un desplazamiento de los aspectos enfatizados por los sistemas morales tradicionales, más que como rupturas marcadas con las costumbres consagradas. Dejando a un lado los efectos catastróficos de las invasiones, la sociedad primitiva parece haber sido seducida para adoptar la nueva disposición social de la sociedad de clases sin abandonar claramente los rasgos de la sociedad orgánica.

Pero estos cambios no se produjeron únicamente en el recinto de los templos. De datos bastante recientes sobre Mesopotamia, así como de las admirables comparaciones entre Mesoamérica y Mesopotamia que hizo Robert McAdams,[66] se desprende que la esfera civil del guerrero masculino estuvo tan profundamente implicada en la transformación de la sociedad orgánica en sociedad de clases como lo estuvo la esfera religiosa de la corporación sacerdotal. Los sacerdotes tienen el poder de la ideología —un poder que no es en absoluto insignificante, pero que se basa en la persuasión y en la convicción—. El guerrero tiene el poder de la coerción —un poder que descansa en los más convincentes efectos de la destreza física, las armas y la violencia—. Aunque los intereses de la corporación sacerdotal y de la sociedad militar están entrelazados, en ocasiones de forma bastante íntima, a menudo se desenredan y se terminan oponiendo entre sí. El guerrero que confronta a su oponente tiende a ser más exigente —y, ciertamente, más directo en el ejercicio de sus intereses— que el sacerdote, que se sitúa entre la comunidad y sus deidades en cuanto que agente o intermediario religioso. Ni las ideologías ni las instituciones que estas diferentes figuras históricas crean son idénticas, y ni tan siquiera están calculadas para producir los mismos efectos sociales. Las sociedades de guerreros que surgieron en el seno de la sociedad orgánica fueron más concienzudas, a la hora de arrancar a esta última de raíz, de cuanto lo fueron las corporaciones sacerdotales, que no surgieron dentro de la sociedad orgánica, sino al margen de ella —y después de que hubiera sufrido ya modificaciones considerables por parte de las instituciones jerárquicas, y de que hubiera relegado las prácticas chamanísticas a una suerte de magia y de medicina folk—. Los guerreros suplantaron a sus predecesores teocráticos apoyándose,

según parece, en las mismas transformaciones ideológicas que las teocracias habían producido. De esta forma, fue de los jefes guerreros y de sus compañeros de armas de donde la historia reclutó su nobleza clásica y sus señores feudales, que produjeron el Estado político y, después, la monarquía centralizada, con sus propios vestigios sacerdotales. Esta fraternidad, en gran medida militar, cortó transversalmente el sistema de linaje de la sociedad de clanes con la fuerza de un hacha de guerra, y finalmente casi destruyó el control que dicho sistema ejercía sobre la vida social. Pero, una vez más, los clanes persistirían —como los capulli de los aztecas y las unidades familiares por adscripción de la sociedad sumeria—, aunque fueran regularmente vaciados de poder social.

Las teocracias no son incompatibles con ciertos rasgos democráticos de la vida tribal, como pueden ser las asambleas populares y los consejos de los ancianos. Mientras se respeten los privilegios de la corporación sacerdotal, la democracia tribal y la teocracia pueden de hecho reforzarse mutuamente en términos institucionales —la una, ocupándose de los asuntos materiales del cuerpo político, y la otra, de los asuntos materiales del templo y de lo sagrado—. Entre ellas puede surgir una división activa de funciones, en la que las sociedades militares fraternales solo pueden ver una restricción humillante de su hambre de poder civil. Los conflictos más tempranos entre Iglesia y Estado fueron inicialmente, de hecho, conflictos a tres bandas, que incluían las exigencias democráticas de los clanes —y, en último término, su completa retirada del conflicto —.

Tal y como he mantenido durante años, el Estado no es meramente una constelación de instituciones burocráticas y coercitivas. Es también un estado mental, una mentalidad inculcada para ordenar la realidad. En consecuencia, el Estado tiene una larga historia —no solo desde el punto de vista institucional, sino también psicológico —. Aparte de las invasiones traumáticas, donde los pueblos conquistadores o bien someten completamente o bien aniquilan a los conquistados, el Estado evoluciona por gradaciones. A menudo se detiene, en el curso de su desarrollo histórico general, en formas tan sumamente incompletas o híbridas que sus contornos son casi

imposibles de establecer en términos estrictamente políticos.

Su capacidad para gobernar por la fuerza bruta ha sido siempre limitada. El mito de un Estado puramente coercitivo y omnipresente es una ficción que ha prestado un gran servicio a la maquinaria estatal, al fomentar entre los oprimidos un miedo y una impotencia que los ha conducido al quietismo social. En ausencia de un alto grado de cooperación por parte de todas las clases de la sociedad —incluso de las más victimizadas, como pueden ser los esclavos y los siervos—, la autoridad del Estado terminaría por evaporarse. El temor y la apatía ante el poder del Estado son el producto del condicionamiento social que hace posible ese mismo poder. De ahí que ni las explicaciones espontáneas ni las inmanentes sobre los orígenes del Estado, ni los relatos económicos de su surgimiento, ni las teorías basadas en la conquista (conquistas que a veces resultaron ser poco menos que exterminios) sean capaces de dar cuenta de cómo pudieron las sociedades pasar de no tener Estado a tenerlo, ni de cómo surgió la sociedad política, su estallido inicial en el mundo.

Tampoco hubo nunca un solo salto concreto, que pudiera explicar la inmensa variedad de Estados y de cuasi-Estados que aparecieron en el pasado: el Estado sumerio temprano, en el que los señores militares que gobernaban —los ensi— debían responder regularmente ante asambleas populares; el Estado azteca, con su constante tira y afloja entre los capulli y la nobleza; las monarquías hebreas, que una y otra vez se veían agitadas por la acción de profetas que invocaban las costumbres democráticas del «pacto beduino» (por emplear el término de Bloch); y el Estado ateniense, fundamentado, en términos institucionales, en la democracia directa. Todos ellos, aunque muy diferentes entre sí y en contraste con los Estados burocráticos y centralizados de la era moderna, constituyen formas muy incompletas de Estado. Incluso el sumamente burocrático Estado faraónico de la dinastía ptolemaica no se entrometía demasiado en la vida de la aldea egipcia, a pesar de sus exigencias tributarias y del trabajo en régimen de corvea. Los Estados centralizados que surgieron en Oriente Próximo y Asia no fueron tan invasivos de la vida comunitaria en la base de la sociedad como lo es el Estado moderno, con sus medios de masas, sus hipersofisticados sistemas de vigilancia y su autoridad para

supervisar casi cada aspecto de la vida personal. El Estado, en su forma verdaderamente acabada —históricamente completa— que encontramos hoy, solo pudo surgir después de que las sociedades tradicionales, las costumbres y las sensibilidades hubieran sido tan profundamente reelaboradas para adaptarlas a la dominación que la humanidad hubo perdido toda reminiscencia de la sociedad orgánica de la que procedía.

La sociedad de clanes no fue borrada drásticamente de un plumazo, ni tampoco el Estado fue establecido a raíz de un solo salto histórico. Durante el periodo urbano temprano de la sociedad, hasta el momento en que fueron neutralizados como fuerza social, los clanes continuaron conservando grandes porciones de tierra. Las sociedades de guerreros, por su parte, reforzaban su poder militar con poder económico, por la vía de reclamar las tierras de los pueblos conquistados, y no de su propio pueblo, en cuanto que botín privado. La conquista extratribal, en efecto, iba a llevar al engrandecimiento de los líderes guerreros con enormes fincas privadas, a menudo trabajadas por sus habitantes aborígenes en régimen de servidumbre. En cuanto a las sociedades guerreras que se formaban en torno a estos jefes, los despojos más duraderos de la batalla y la victoria eran las tierras, que laboraban como heredades —fincas, de hecho— propias, y que luego servirían de base para una jerarquía feudal interna de villanos, arrendatarios, siervos y esclavos. A juzgar por los datos referidos a Mesoamérica, la economía feudal comenzó eventualmente a superar a la economía capulli, tanto en hectáreas como en producción. De hecho, los archivos sumerios y los informes españoles sobre la sociedad azteca nos cuentan la triste historia de la venta gradual de las tierras de los clanes a los señores y de la reducción de los cultivadores de alimentos, libres o cautivos, a la condición de siervos con otro nombre, o a la de arrendatarios.[67] Más allá de los muros de la ciudad, en las áreas más remotas de la sociedad, la vida de la aldea siguió conservando gran parte de su vitalidad. Las viejas formas de vida se iban a mantener, aunque débilmente y como vestigios de un pasado remoto, hasta los tiempos modernos. Pero el pacto de sangre, con su gran variedad de costumbres y rituales, pasó a ser más simbólico que real. La sociedad de clases había suplantado a la sociedad jerárquica, así como esta última se había impuesto con anterioridad sobre las trazas igualitarias de la sociedad orgánica.

Esta arrolladora transformación —el paso de unos lazos sociales basados en el parentesco, el usufructo y la complementariedad, a la lógica de las clases, la propiedad y la explotación— difícilmente podría haber ocurrido sin los cambios concomitantes que tuvieron lugar en el campo de la técnica. De no ser por la agricultura de arado a gran escala y de tiro animal (que ahora recaía generalmente en los hombres, y que reemplazó la pala y la azada de las mujeres), se hace difícil concebir que se dieran excedentes en cantidad suficiente como para mantener a sacerdotes profesionales, artesanos, escribas, jueces, reyes, ejércitos y burocracias —en resumen, la vasta parafernalia del Estado—. Sin embargo, hay algunas paradojas culturales que tenemos que confrontar. La sociedad azteca, a pesar de su evidente estructura de clases, no exhibía ningún avance tecnológico, más allá de las comunidades más simples de indios pueblos. Entre las sociedades indias americanas no encontramos bestias que aren la tierra, ni ruedas para el transporte —aunque sí aparecen en algunos juguetes aztecas —, ni, en general, la domesticación de animales para fines agrícolas. A pesar de sus grandes hazañas de ingeniería, el cultivo de alimentos siguió siendo un oficio, y no una industria. Y viceversa: en aquellas sociedades en las que los animales de tiro, el grano y los grandes sistemas de regadío constituían la base de la agricultura, las instituciones comunales primitivas se preservaron, junto con sus normas comunales distributivas. Efectivamente, estas sociedades y sus valores sobrevivieron, bien sin desarrollar clases, bien mediante la coexistencia, a menudo de manera ignominiosa, con instituciones feudales o monárquicas, que, si bien las explotaban sin piedad, rara vez las transformaron desde el punto de vista estructural y normativo.

En la mayor parte de los casos, la humanidad o bien no «progresó» hacia la sociedad de clases, o bien lo hizo solo en un cierto grado. La agricultura de tiro animal, los cereales y la elaboración de artesanía crearon tal vez las condiciones necesarias para el surgimiento de las ciudades, las clases y la explotación en muchas áreas del mundo, pero nunca crearon las condiciones suficientes. Lo que hace que la sociedad europea, en particular en su forma capitalista, sea tan única en términos históricos y morales es que superó con mucho a cualquier otra sociedad (incluyendo las de Medio Oriente, de donde partía) en lo referente a la medida en que

las clases económicas y la explotación económica —es decir, la economía tal y como la conocemos hoy— colonizaron los aspectos más íntimos de la vida personal y social.

La centralidad de la ciudad a la hora de lograr esta transformación difícilmente se puede exagerar. Porque fue la ciudad la que proporcionó el territorio para el territorialismo, las instituciones cívicas para la ciudadanía, el mercado para las formas elaboradas de intercambio, la exclusividad de los barrios y vecindarios para las clases y las estructuras monumentales para el Estado. Sus maderas, piedras, ladrillos y cemento otorgaron una tangibilidad duradera a los cambios sociales, culturales, institucionales e incluso morales, que, de otra manera, podrían haber quedado en meros episodios pasajeros en la historia enrevesada de la humanidad o haber sido simplemente reabsorbidos de vuelta a la naturaleza, así como un campo abandonado es de nuevo reclamado por el bosque. En virtud de su crecimiento y de su vocación de permanencia, la ciudad cristalizó las pretensiones de la sociedad sobre la biología, de la técnica sobre la naturaleza y de la política sobre la comunidad. La ciudad era el filo del hacha de guerra de la sociedad de clases contra las siempre invasivas exigencias del parentesco, del usufructo y de la complementariedad, para afirmar la soberanía del interés y de la dominación sobre los principios del reparto y la igualdad. Para un ejército conquistador, aniquilar la cultura de una ciudad equivalía a aniquilar la cultura misma; reclamar una ciudad, ya fuera Jerusalén o Roma, era restaurar una cultura y la gente que la había creado. En los mismísimos altares urbanos del pacto de sangre vació la ciudad al parentesco de su contenido, al tiempo que exaltaba su forma; hasta que llegó un momento en que el cascarón pudo descartarse, a cambio de una unidad meramente reproductiva que denominamos, de forma eufemística, la «familia nuclear».

Por muy arrolladores que pudieran haber sido estos cambios objetivos que dieron paso a la sociedad de clases, no fueron ni de cerca tan cruciales como las transformaciones que habrían de producirse en el ámbito subjetivo, antes de que las clases, la explotación, la adquisición y la mentalidad competitiva de la rivalidad burguesa pudieran llegar a formar parte del equipamiento

psíquico de la humanidad. Nos equivocaríamos gravemente con respecto a la naturaleza humana si la viéramos solo a través del prisma de una epistemología del poder y la dominación o, lo que es peor, de las relaciones de clase y de la explotación. Howard Press ha observado que «la separación es la tragedia arquetípica».[68] Pero hay diferentes maneras de separar. Aunque esta «tragedia» puede ser necesaria para permitir al individuo descubrir su propia identidad y originalidad, no debería tener que asumir la forma socialmente exclusiva de la rivalidad y la competencia entre individuos.

Está aún por escribirse una fenomenología del yo que tome en cuenta los aspectos conciliadores y participativos de la formación del yo. El «yo» que emerge del maremágnum del «su», el confín mágico que el niño debe cruzar para distinguirse a sí mismo de las experiencias indiferenciadas que inundan su aparato sensomotriz, no es producto del antagonismo. El miedo ha de ser aprendido; es una experiencia social —como también el odio—. La ideología comúnmente aceptada según la cual el ensanchamiento de la egocentricidad sería el auténtico medio para la realización de la propia identidad y de la propia individualidad es un truco burgués, la justificación racional del egotismo burgués. Esta noción se ve contradicha por las investigaciones de toda una vida llevadas a cabo por Piaget sobre las etapas tempranas de la niñez. Tal y como él mismo observa,

en virtud de un mecanismo aparentemente paradójico, cuyo paralelo hemos descrito a propósito del egocentrismo del pensamiento del niño mayor, es precisamente cuando el sujeto está más centrado en sí mismo cuando menos se conoce a sí mismo, y es en la medida en que se descubre a sí mismo como se sitúa a sí mismo en el universo.[69]

Por lo tanto, Piaget entiende que el lenguaje, el pensamiento reflexivo y la organización de un universo espacial, causal y temporal se vuelven posibles «en la medida en que el yo se libera de sí mismo encontrándose a sí mismo, para de esta forma asignarse a

sí mismo un lugar en cuanto que cosa entre otras cosas, acontecimiento entre acontecimientos».

La humanidad temprana nunca habría podido sobrevivir sin ser (en el sentido de Piaget) una «cosa entre otras cosas, acontecimiento entre acontecimientos». Dejando a un lado el darwinismo social, las criaturas especializadas en la poderosa capacidad neurofísica de mentalizar y conceptualizar, de planear y calcular, se habrían destruido a sí mismas en una guerra hobbesiana de todos contra todos. De haberse empleado la razón, con su capacidad para el cálculo, para dividir y destrozar en lugar de para unir y crear, la misma cualidad humana de humanidad se habría vuelto contra sí misma y la especie se habría inmolado en tiempos remotos, mucho antes de que llegara a imaginar el potencial del armamento moderno.

La sensibilidad conciliadora de la sociedad orgánica halla su expresión en su manera de tratar con el mundo externo —y de forma notable, en el animismo y en la magia—. Básicamente, el animismo es un universo espiritual de conciliación, más que una forma agresiva de conceptualización. El hecho de que todas las entidades tengan «almas» —una simple «identidad de espíritu y ser», por emplear las palabras de Hegel— es realmente sentido y vivido. Esta perspectiva impregna la práctica de los pueblos simples prealfabetizados. Cuando Edward B. Tylor, en su discusión clásica sobre el animismo, señala que «el indio americano razonará con un caballo como si fuera racional», nos está diciendo que las fronteras entre las cosas son funcionales. El indio y el caballo son ambos sujetos —la jerarquía y la dominación están del todo ausentes en su relación—. «El sentido de una distinción psíquica absoluta entre el hombre y la bestia, tan preponderante en el mundo civilizado, difícilmente se hallará entre las razas inferiores (sic)».[70] La misma epistemología de estas «razas inferiores» es cualitativamente diferente de la nuestra.

La epistemología prealfabetizada tiende a unificar más que a dividir: personifica animales, plantas y hasta fuerzas naturales y objetos completamente inanimados, junto a los seres humanos. Lo que a menudo son meras abstracciones de nuestras mentes adquieren vida y sustancia en la mente animista prealfabetizada.

Para el animista, el alma del hombre, por ejemplo, es su respiración, su mano, su corazón u otras entidades así de claras y sustanciales.

Esta perspectiva animista, en sus muchas modificaciones, seguirá impregnando las mentalidades mucho después de la extinción de la sociedad orgánica. Nuestra dificultad a la hora de tratar con las cualidades aparentemente paradójicas de la filosofía griega nace de esta tensión entre su perspectiva animista y la razón secular. Tales y los pensadores jónicos, si bien eran aparentemente racionalistas en el sentido de que sus puntos de vista eran seculares y se basaban en la causalidad lógica, no por ello dejaban de ver el mundo como algo vivo, como un organismo y, «de hecho», tal y como observa Collingwood, «como un animal». Es algo «dotado de alma […] dentro del cual hay organismos más primitivos que tienen a su vez sus propias almas; de modo que un simple árbol o una simple alma, de acuerdo con [Tales], son ambos organismos vivos en sí mismos, que también forman parte del gran organismo viviente, que es el mundo».[71] Esta perspectiva animista continúa presente en la filosofía griega hasta la época de Aristóteles; de ahí la dificultad que encontramos a la hora de clasificar de forma nítida el pensamiento helénico conforme a las etiquetas de «idealista» y «materialista».

La magia, que es la técnica que el animista emplea para manipular el mundo, parece violar la epistemología conciliadora de esta sensibilidad. Los antropólogos tienden a describir los métodos mágicos como las técnicas ficticias del «hombre primitivo» para la «coerción», para hacer que las cosas obedezcan a su voluntad. Un análisis más detenido, sin embargo, nos sugiere que somos nosotros los que leemos esta mentalidad coercitiva en el mundo primigenio. Al imitar la naturaleza en términos mágicos, al imitar sus fuerzas o las acciones de los animales y de otras gentes, las comunidades prealfabetizadas proyectan sus propias necesidades en la naturaleza externa; es esencial recalcar que la naturaleza externa es conceptualizada desde el principio mismo como comunidad de tipo mutualista. Anterior al acto manipulador es el mundo de las ceremonias suplicatorias, la apelación a un ser racional —a un sujeto— en busca de cooperación y comprensión. Los ritos siempre preceden a la acción, y su significado consiste en que entre participantes iguales debe haber comunicación, y no mera coerción.

El consentimiento del animal, un oso, por ejemplo, forma parte esencial de la caza que acabará con su vida. Cuando sus restos lleguen al campamento, los indios pondrán una pipa de la paz en su boca y la soplarán en un gesto conciliador. La simple mímesis, que es un rasgo integral de la magia y el ritual, implica por su propia naturaleza una unidad con el «objeto», un reconocimiento de la subjetividad del «objeto». Más tarde, sin duda, la palabra se iba a separar del hecho, para convertirse en la Palabra autoritaria de una deidad patriarcal. La mímesis, a su vez, iba a quedar reducida a una estrategia para producir consenso y homogeneidad social. Pero el ritual de la palabra en forma de encantamientos y canciones de trabajo nos recuerda una sensibilidad más primordial, basada en el reconocimiento mutuo y en la racionalidad compartida.

Con esto no pretendo decir que la sociedad orgánica careciera de un sentido de la particularidad, dentro de la multiplicidad de esta unidad experimental. Para el animista, los osos eran osos y no bisontes o seres humanos. El animista discriminaba entre individuos y especies tanto como nosotros, y a menudo exhibía una atención notable al detalle, tal y como queda plasmado en las pinturas rupestres del Paleolítico. La abstracción represiva, que convierte al oso individual en el espíritu del oso, es decir, en una universalización espiritual del oso que niega su especificidad, es, sospecho, un desarrollo posterior en la elaboración del espíritu animista. Al someter al oso individual a formas manipuladoras de depredación humana, se lleva a cabo una generalización que marcará los primeros pasos hacia la cosificación del mundo externo. Antes de que hubiera espíritus de osos había probablemente solo osos individuales, tal y como sugiere Tylor cuando nos cuenta que cuando «un oso ataca y despedaza a un indio, la bestia cae sobre él con intención y con ira, tal vez en venganza por el daño infligido a otro oso».[72] Un oso que tiene voluntad, intencionalidad, y que conoce la ira no es un mero epifenómeno del espíritu del oso; es un ser autónomo por derecho propio.

Al abstraer el espíritu del oso de los osos individuales, al generalizar a partir de lo particular hasta llegar a lo universal y más allá, al imbuir este proceso de abstracción de contenido mágico, lo que hacemos es desarrollar una nueva epistemología para explicar el mundo externo. Si el oso individual es meramente un fenómeno de

un espíritu animal, deviene posible cosificar la naturaleza, subsumiendo completamente lo particular en lo general y negando la singularidad de lo específico y concreto. El énfasis en la perspectiva animista se desplaza, de esta forma, desde el acogimiento y la comunicación a la dominación y la coerción.

Probablemente, este proceso intelectual se dio de modo gradual y por pasos. La leyenda de Orfeo, que es una de las más arcaicas de la mitología, aún se basa en la noción de un espíritu guardián, más que de un amo de animales. Mediante la seducción, Orfeo lleva el universo animal a la reconciliación y la armonía. Es un pacificador en un mundo brutal de «garras y colmillos». A partir de la leyenda de Orfeo, percibimos la existencia de un tiempo en el que la pacificación y la abstracción no eran procesos mutuamente excluyentes. Pero si operamos un pequeño desplazamiento en el énfasis de la leyenda, pasaremos de la imagen de un guardián de los animales a la imagen de un amo de los animales. Este desplazamiento fue probablemente obra de un chamán, el cual, tal y como sugiere Ivar Paulson,[73] encarna los roles concomitantes de protector de la casa —el amo de sus espíritus— y asistente del cazador. El chamán pone por arte de magia el animal cazado en manos del cazador: él es el controlador que el control implica. En cuanto que anciano y a la vez mago profesional, él fija los nuevos y casi jerárquicos confines que subvierten la vieja perspectiva animista.

Ese proceso sagrado que llamamos Razón, que es un proceso de generalización y clasificación, aparece en épocas muy tempranas en una forma contradictoria e intrincada: la manipulación ficticia de la naturaleza empieza por una manipulación real de la humanidad. Aunque los esfuerzos del chamán para dotar al mundo de una mayor coherencia se convertirán en un poder social que confiere a la humanidad un mayor control sobre el mundo externo, el chamán y, más precisamente, su sucesor —el sacerdote— dividen inicialmente el mundo a fin de manipularlo. Las mujeres, en cuanto chamanas o sacerdotisas, no son más inmunes a este fenómeno que los hombres. En ambos casos, Weston La Barre tiene seguramente razón cuando dice que los cazadores-recolectores tempranos proyectaban la estructura social del poder secular en lo sobrenatural, al igual que hacen otros grupos: «El afianzamiento del

mito en la estructura social de un grupo de cazadores es exacto. El mito no anticipaba ningún régimen social posterior, ya que la religión solo reflejaba la estructura social de aquel momento».[74]

Además, tal y como se sospechará, los chamanes y los sacerdotes siempre están operando. Así, no solo generalizan y formulan, sino que regeneralizan y reformulan. Las coaliciones iniciales que forman con los ancianos y los jefes guerreros, y, más tarde, los asuntos conflictivos que han de afrontar, con el surgimiento de sociedades agrícolas cada vez más complejas, imponen nuevas exigencias a su ingenuidad ideológica que, a su vez, llevan a nuevas generalizaciones y formulaciones. Tras su muerte, los chamanes y sacerdotes más reputados se convierten en la materia prima para producir divinidades. Se establece un compromiso entre el animismo y la religión, que inscribe el chamanismo en la corporación sacerdotal. Las deidades tempranas revelan esta nueva fusión, al combinar un rostro animal con un cuerpo humano, o viceversa, como en el caso de la esfinge y el minotauro. Como no podía ser de otra manera, este proceso de sustitución continua produce un panteón de deidades que son enteramente humanas, incluso en su conducta caprichosa.

A medida que la sociedad va desarrollando lentamente las estructuras jerárquicas, y luego, de clase, también lo hacen las deidades. En una sociedad jerárquica aún saturada de tradiciones matricéntricas, la deidad principal es la Diosa Madre, que personifica la fertilidad y el suelo, los dominios conjuntos de la sexualidad y la horticultura. En una sociedad patricéntrica ya consolidada —que ha introducido al varón, sus animales y su fuerza de tiro en el cultivo de alimentos— la diosa madre adopta un consorte varón, al que va gradualmente transmitiendo su potestad a medida que se va imponiendo el patriarcado. Este proceso sigue avanzando a través del umbral de la civilización para dar lugar a sociedades urbanas, hasta que la socialización de las divinidades lleva a las teogonías políticas. Si la comunidad convoca asambleas consultivas, así también las divinidades; si el impacto de la guerra en las democracias urbanas primitivas conduce al establecimiento de un gobernante supremo, también tiende a surgir una divinidad suprema. Mientras el mundo sigue bajo el influjo chamanístico y, de forma más significativa, bajo la mediación sacerdotal, tiende a

mantenerse dentro de una matriz religiosa. Así como tampoco llegará nunca a liberarse de lo mitopoiético y lo religioso, mientras el humano continúe dominando al humano. Las divisiones sociales se ven oscurecidas por el mito y la mitología: incluso el líder guerrero trata de validar su estatus social por la vía de convertirse en sacerdote o en divinidad. Las fuerzas sociales autoritarias se representan como fuerzas naturales, al igual que las deidades que las personifican o que parecen manipularlas.

Allí donde la naturaleza ha sido tocada por el cultivador de alimentos, la humanidad no ha tenido dificultad alguna en concebir divinidades que forman parte de la tierra y del entorno doméstico: dioses y diosas folclóricos, cuya conducta estaba a menudo determinada por los ciclos estacionales de las súplicas humanas. Las guerras, las catástrofes, las hambrunas y las grandes calamidades se producían, desde luego, pero lo hacían con el trasfondo de un orden natural. Las deidades de Mesopotamia, por ejemplo, pueden parecer más arbitrarias y duras que las que gobernaban los destinos de Egipto; el comportamiento fluvial en Mesopotamia era menos predecible y más destructivo que en el caso de Egipto. Sin embargo, por significativas que puedan ser las diferencias entre las divinidades de las dos grandes civilizaciones fluviales, lo cierto es que se trataba de diferencias de grado, no cualitativas. La naturaleza seguía siendo una madre fecunda que proporcionaba cuidados y servicios; concedía generosas cosechas y seguridad a la comunidad que le hiciera reverencias y que nunca dejara de honrarla con algún tipo de ceremonial de sacrificio.

Pero compárense estas tierras bien regadas con las áridas estepas y con el abrasador desierto de los beduinos. Aquí, la inseguridad y el conflicto entre pastores-guerreros patriarcales por los rebaños y el derecho al agua son una condición humana de carácter crónico, y es fácil entender por qué comenzaron a surgir nuevas deidades que iban asumiendo un aspecto más terrible que el que tenían los espíritus naturales, los dioses y las diosas de los agricultores. En estos lares la naturaleza se parece mucho a un puño cerrado, que estrangula caprichosamente a hombres y rebaños. No hay aquí un reino doméstico donde los humanos puedan restablecer su alma tras

los trabajos diarios, sino tan solo el campamento del nómada, con su halo de provisionalidad. No hay tampoco campos frondosos atravesados por arroyos frescos. Para el beduino hay solo un cielo azul presidido por un sol ardiente. El ancho horizonte, solo roto por severas montañas y altiplanos, infunde la sensación de la infinitud del espacio, de lo trascendental y ultramundano. La mujer, que para el agricultor es la encarnación de la fecundidad y de una naturaleza relativamente benigna, carece de lugar simbólico en este duro universo —excepto, quizá, como mero vehículo para producir hijos, pastores y guerreros—. Aquí no se ve tanto explotada como, simplemente, degradada.[75]

Estos nómadas pastoriles, separados de la agricultura por cambios climáticos o por presiones demográficas sobre la tierra, son un pueblo expulsado, errante, incansable. Han sido maldecidos por las mismas deidades ctónicas que siguen acechando entre ellos, en forma de fantasmas de un paraíso perdido. En cuanto que pastores, son un pueblo que vive principalmente entre animales domésticos, cada uno de los cuales es un quantum alienable; ya el número de animales que posee el patriarca es una medida de su riqueza y prestigio. El poder y la fortuna pueden determinarse con exactitud numérica: por el tamaño de los rebaños de uno, así como por el número de hijos. Para estas gentes —e, históricamente, para los hebreos, que articulan por excelencia la sensibilidad pastoril— surgirá una nueva epistemología del gobierno y una nueva deidad basada en el infinito, y que será la dura expresión de la voluntad masculina y la negación, a menudo cruel, de la naturaleza. Tal y como lo describieron H. y H. A. Frankfort:

El principio dominante del pensamiento hebreo es la absoluta trascendencia de Dios. Yavé no está en la naturaleza. Ni la tierra, ni el sol ni el cielo son divinos; incluso los más potentes fenómenos naturales no son sino reflejos de la grandeza de Dios. A Dios no se lo puede ni nombrar […]. Él es sagrado, lo que significa que es sui generis […]. Se ha dicho con acierto que el monoteísmo de los hebreos es un correlato de la insistencia de este pueblo en la naturaleza no condicionada de Dios. Solo un Dios que trasciende todo fenómeno, que no está condicionado por ningún tipo de

manifestación —solo un dios no cualificado—, puede ser la única y sola razón de toda existencia.[76]

Tras estas cosmogonías yace la dialéctica de una racionalidad contradictoria, a la vez liberadora y represiva —como lo es la razón insertada en el mito—. Sin duda, hay aquí un despliegue real de una potencia intelectual; el pueblo se está poniendo al día con respecto a un material mitopoiético. El paso que da el pensamiento animista, del individuo a la especie, de los osos al «espíritu de los osos», es obviamente previo a una concepción de las fuerzas naturales en cuanto que humanamente divinas. Las deidades son una prueba sutil de la presencia de la humanidad en la naturaleza, en cuanto que fuerza natural por derecho propio.

Es tentador, en este punto, ver en las estepas y, particularmente, en el desierto entornos dominantes que llevaron a la humanidad al sometimiento a la naturaleza, y ver a los beduinos como si estuvieran implicados en una «dura lucha» con la naturaleza. Sin embargo, se trataría de una imagen simplista. Para el beduino, la dureza del mundo árido del nómada a menudo se veía como una fuente de purificación y, de hecho, de libertad moral y personal. Para los grandes profetas hebreos, y, de forma destacada, para figuras como Amos, el desierto era, por encima de todo, la tierra a la que uno regresaba para hallar la fuerza de carácter y la probidad moral para luchar contra la injusticia. De ahí la nobleza que se le atribuía al pastor, que, mientras vagaba con sus rebaños sumido en sus propios pensamientos, se acercaba más a la divinidad que el cultivador de alimentos. El contacto del pastor con el desierto lo imbuía de un sentido de justicia. El significado de la contribución semítica a nuestra sensibilidad occidental no radica simplemente en el sesgo patriarcal que le dio a unas jerarquías ya existentes en la sociedades agrícolas —contribución que yo he enfatizado aquí con fines heurísticos—, sino que también yace en la probidad moral y en la mentalidad trascendental que generalizaron la imagen concreta de la naturaleza, tan prevalente entre los pueblos campesinos, para convertirla en una «Supernaturaleza», tan asombrosamente intelectual como deliberadamente abstracta.

De ahí que, en los hebreos, la religión muestre una tendencia

creciente a la abstracción, a la clasificación y a la sistematización. Con todas sus obvias contradicciones, la Biblia hebrea es un relato notablemente coherente de la evolución de la humanidad hacia la sociedad. Incluso en la devaluación hebrea de los fenómenos naturales podemos ver una ruptura con el pensamiento mitopoiético como tal, una ruptura con los fenómenos entendidos como fantasía, una voluntad de tratar la vida en términos realistas e históricos. La historia social, como voluntad de Dios, sustituye a la historia natural, como cosmogonía de los espíritus, demonios y seres divinos. Los hebreos, tal y como subrayaron los Frankfort,

postularon no una teoría especulativa, sino una enseñanza revolucionaria y dinámica. La doctrina de un dios único, incondicional y trascendente rechazaba valores largo tiempo venerados, proclamaba otros nuevos y postulaba un significado metafísico de la historia y de las acciones humanas.[77]

El destino del hombre pasa a ocupar el centro de la escena intelectual: es su destino y el de su especie —si bien en la forma del «pueblo elegido»— lo que pasa a ser el tema central en la Biblia hebrea.

Pero una racionalidad antitética impregna esta «enseñanza revolucionaria y dinámica». Con los hebreos alcanza su madurez la epistemología del gobierno como concepción trascendental del orden. La dominación pasa a ser sui generis: divide lo indivisible por decreto. Considerar que el Yavé hebreo es una mera versión en clave monoteísta de una naturaleza variopinta —o incluso, de las divinidades antropomórficas que poblaron el mundo pagano— constituye una simplificación. En realidad, estos esfuerzos venían produciéndose durante siglos antes de que el judaísmo cobrara preeminencia, al convertirse, en su forma cristiana, en culto planetario. Así como tampoco fueron los judíos el único pueblo en considerarse a sí mismo elegido: antes bien, se trata de un arcaísmo tribal por el que optaron la mayoría de los pueblos prealfabetizados y luego los alfabetizados, y que simbolizan en su nomenclatura étnica cuando se describen a sí mismos como «el pueblo», y a los

demás, como «extranjeros» o «bárbaros».

En cambio, lo extraordinario de la Biblia hebrea, lo que le da su carácter único, es el hecho de que deriva de sí misma: la voluntad de Dios es Dios mismo. No hay necesidad de ninguna cosmogonía, moralidad o racionalidad para explicarla, y el deber del hombre es obedecer sin cuestionar nada. Cuando Moisés tiene su primer encuentro con Yavé y le pregunta su nombre, la respuesta tiene un tono condenatorio: «Yo soy el que soy». Y a continuación: «Yo Soy me ha enviado a vosotros» [los israelitas].[78] Moisés se encuentra no solo con un dios único o celoso, sino que ha de confrontar un Dios sin nombre, cuya trascendencia lo cierra a todo ser más allá de Él mismo, Su propia existencia y voluntad. El ahora concreto pasa a ser por completo el mero producto de lo universal; el principio por el que el animismo y las primeras cosmogonías evolucionaron desde lo particular a lo general se ha invertido por completo. El orden de las cosas no surge de la naturaleza hacia lo Sobrenatural, sino de lo Sobrenatural hacia la naturaleza.

Según observa Rudolph Bultmann, es característico que la noción bíblica de creación «no es una cosmogonía especulativa […], sino una confesión de fe en Dios como el Señor. El mundo le pertenece a Él, y Él lo sostiene por medio de su poder».[79] Este mundo está ahora impregnado de jerarquía, de gobernantes y gobernados, sobre quienes preside esa abstracción sin nombre, el Señor. El hombre, visto desde los ojos del Señor, es una criatura absolutamente abyecta, si bien, visto desde los nuestros, puede ser un jerarca por derecho propio. Pues el Señor ordena que Noé sea «temido» por «todas las bestias de la tierra», por «todas las aves del cielo» y por «todo lo que repta sobre la tierra» y «todos los peces del mar». La comunicación que el animista logra por arte de magia con el animal cazado —primero en cuanto que ser individual y después como un epifenómeno del espíritu de una especie— no es transformada en «miedo». El hecho de que los animales puedan sentir «miedo» aún reconoce su subjetividad —un sentimiento que, irónicamente, comparten con gente que se ve inspirada por el «temor de Dios»—, pero se trata de una subjetividad que se sitúa bajo dominio humano.

Igual de significativo es que también la gente se ve atrapada en el

nexo de la dominación humana. El poder bíblico es el maná que todos los amos pueden emplear contra sus esclavos: gobernante contra gobernado, hombre contra mujer, ancianos contra jóvenes. De ahí que no tengamos ningún problema en entender por qué la Biblia hebrea se convirtió en un documento universalizado: es el código supremo del Estado, de la escuela, del taller, del cuerpo político y de la familia. Es el maná que ha tendido ciertas trampas metafísicas que lo hacen virtualmente invulnerable, inmune a la incredulidad que un mundo cada vez más secularizado contrapone al maná del jefe guerrero, del dios divino y del patriarca doméstico. «El pensamiento hebreo no llegó a superar completamente el pensamiento mitopoiético», según observan los Frankfort. «De hecho, creó un mito nuevo: el mito de la Voluntad de Dios».[80] Sin embargo, en las órdenes de Yavé hay algo más que un mito. Tras los relatos, episodios e historia que contiene la Biblia hebrea subyace un apriorismo filosófico incipiente, que vincula la soberanía con la conducta agresiva. La perpetuación de la jerarquía, en efecto, se presenta como una cuestión de supervivencia humana ante fuerzas inexorables.

La voluntad de Yavé completa la separación creciente entre sujeto y objeto. Y lo que es más significativo: Su voluntad los escindió a ambos, no simplemente en como particulares que enriquecen la totalidad, sino antagonizándolos entre sí. En particular, el objeto es subyugado al sujeto; uno y otro quedan separados como opuestos que implican una negación de lo concreto, de la facticidad y del cuerpo en aras de lo abstracto, lo universal y la mente. Ahora el espíritu podía oponerse a la realidad, el intelecto al sentimiento, la sociedad a la naturaleza, el hombre a la mujer y la persona a la persona, porque el orden de las cosas, tal y como lo expresó el «Yo Soy» de Yavé, así lo ordenaba. Uno no tiene que invocar la costumbre, la ley o la teoría para explicar esta orden; la trascendental Voluntad de Dios —un Dios que es sui generis— así lo ha dispuesto. No le corresponde al hombre cuestionar Su omnipotencia.

Esta separación religiosa del orden del mundo en términos de soberanía más que de complementariedad iba a prestar un gran servicio a sus acólitos. Al Estado y a las clases gobernantes emergentes les ofrecía una ideología de la obediencia no razonada,

del gobierno por decreto y de los poderes de la retribución supranacional. Y esto se había logrado no invocando la naturaleza y sus deidades —el «espíritu del oso», las divinidades en parte humanas y en parte animales tipificadas por el animismo religioso egipcio o por las irascibles deidades antropomórficas de sumerios y griegos—, sino invocando una Supranaturaleza totalmente incorpórea, abstracta y sin nombre que permitía la codificación de la pura creencia, sin las limitaciones de la realidad empírica. El paisaje desierto de los beduinos sacó punta a esta ideología, pero no la conformó, ya que el «modo de vida beduino» se compadecía mal con sus reclamos políticos de soberanía sin límites. De hecho, es bastante dudoso que una ideología que exige tanta servidumbre y obediencia, tanto a los patriarcas como a sus esposas, niños y criados, tenga su origen en simples beduinos, que pronto se establecerían para adoptar un modo de vida agrícola. Es obvio que esta ideología fue diseñada por sacerdotes y jefes militares, así como por aquellos adustos legisladores y soldados semiespartanos que tan bien encarna la figura de Moisés. El hecho de que el Señor le pida a Moisés una tienda de piel de cabra para sus estancias terrenales sugiere que la ideología, en los pasajes tempranos de la Biblia hebrea, fue formulada a medida que las tribus judías confederadas se abrían paso hacia Canán. Más tarde fue elaborada, tras su conquista de la tierra, y se plasmó en un documento ético rico en humanismo y de un elevado idealismo.[81]

Con los griegos, la epistemología del gobierno se ve transformada y pasa de ser un principio moral, basado en la fe, a ser un principio ético, basado en la razón. Aunque el pensamiento mitopoiético no está nunca ausente del legado cultural helénico, suele adoptar una forma muy intelectualizada, cuando no es absorbido por la mente, o nous. El reino griego de la razón no se fija en la Supranaturaleza; su auténtico lugar es la polis, o la así llamada ciudad-Estado.

Al igual que sucede con el clan patriarcal semítico, también la polis se ve conformada en parte por un entorno natural apremiante: montañas que arrugan el promontorio griego y que promueven un alto grado de autonomía comunal y de virtuosismo personal en casi todas las tareas, desde la agricultura a la metalurgia, pasando por la

guerra. La palabra amateur es de origen latino, pero refleja con exactitud la predisposición helenista a un modesto grado de competencia en todos los campos, en aras del equilibrio y la autosuficiencia (autarkeia), que de forma tan característica ha marcado a las comunidades de las montañas en el pasado, dejando en sus habitantes la impronta de un espíritu resistente, con carácter, fuerza y amor a la libertad.

El intelectualismo helenista se centró fundamentalmente en las polis costeras y en las islas de la antigüedad, donde se logró un raro equilibrio entre la libertad espiritual de sus orígenes de montaña y el espíritu cosmopolita de sus contactos marítimos. Dentro de estas polis, especialmente la ateniense, surgió un nuevo dualismo: el hogar (oikos) y el ágora (una plaza de mercado que, con el tiempo, se fue transformando en un centro cívico abigarrado) hacían recíprocamente de contrapeso. El ágora y, más en general, la propia polis constituían «la esfera de la libertad», tal y como señaló Hannah Arendt, haciéndose eco del tema de la Política de Aristóteles. En la medida en que el hogar y la polis estaban relacionadas entre sí:

No debería sorprender que el control de las necesidades de la vida en el hogar era la condición para la libertad de la polis. […] Lo que todos los filósofos griegos, no importa cuán opuestos estuvieran a la vida de la polis, daban por sentado es que la libertad se encuentra exclusivamente en el reino de lo político, que la necesidad es principalmente un fenómeno prepolítico, característico de la organización del hogar privado, y que la fuerza y la violencia se justifican en esta esfera porque son el único medio de controlar la necesidad —por ejemplo, mandando sobre los esclavos— y, por lo tanto, de liberarse. Precisamente por el hecho de que todos los seres humanos están sujetos a la necesidad, tienen derecho a la violencia contra los demás; la violencia es el acto prepolítico de liberarse uno mismo de la necesidad de la vida en pos de la libertad del mundo. [82]

Este dualismo epistemológico entre necesidad y libertad, un

dualismo radicalmente extraño al pensamiento monista hebreo, descansaba en presuposiciones tan amplias acerca de la naturaleza, el trabajo, la individualidad, la razón, la mujer, la libertad y la técnica que para tratarlos en profundidad se necesitaría otro libro. Aquí ofrezco un somero examen de algunas de estas presuposiciones, y hago una particular referencia al legado occidental de dominación; dejo sus ulteriores implicaciones para un estudio posterior.

De entrada, la racionalidad griega no llegó a promover un rechazo de la naturaleza. Una naturaleza domesticada por el hombre, y en particular los campos ordenados del agricultor y las arboledas sagradas de las deidades, no dejaba de ser un agradable desiderátum. Eran refrescantes para la vista y para el espíritu. La naturaleza, en esta forma, estaba impregnada por la razón y era esculpida por la creatividad humana. Lo que los griegos temían absolutamente, aquello contra lo que se defendían con todas sus fuerzas, era la naturaleza salvaje, no domada (tal y como señaló con énfasis Havelock Ellis)[83] —en definitiva, una naturaleza bárbara —. La naturaleza salvaje no era meramente prepolítica, sino que estaba más allá del reino del orden. Ni la razón ni la necesidad podían hallar un hogar en la maraña del bosque desbocado y sus peligros. La noción griega de la dominación de la naturaleza por parte del hombre —una noción que no era menos real que la de los tiempos modernos— no podía encontrar fijeza y significado ahí. En la mente griega, la polis, que incluía sus bien cultivados alrededores, libraba una batalla constante contra el asedio del rebelde mundo natural y de sus bárbaros moradores. Dentro de sus confines, la polis creaba un espacio no solo para el discurso, la razón y la «buena vida», sino incluso para el oikos, que al menos tenía su propio reino del orden, por muy prepolítico que fuera su carácter. Lo que sostenía la supremacía de la polis sobre el oikos era un dualismo de índole más universal: la supremacía del orden, o kosmos, sobre la disolución sin sentido, o caos. Toda la filosofía griega de la naturaleza adoptó estas coordenadas intelectuales, sobre todo en la medida en que tomaban, como punto de referencia fundamental, la coherencia de la polis contra las fuerzas de la incoherencia. El amor a la naturaleza salvaje llegaría después, con la Edad Media europea.

De la misma manera, el racionalismo griego no denigraba el trabajo y lo material. De hecho, el pequeño propietario ateniense, el hoplita, que, en cuanto agricultor-ciudadano, constituía la columna vertebral militar de la democracia clásica, trabajaba mano a mano con ayudantes contratados y con los esclavos que pudiera pagar de su bolsillo. A menudo, esta pequeña fuerza de trabajo compartía el mismo salario y las mismas condiciones materiales de vida. El amor de los griegos por el cuerpo humano y por el atletismo, así como en general su respeto por la forma física, es proverbial. Lo que el racionalismo griego denigraba sin contemplaciones —y estamos hablando de sus élites— era el esfuerzo asociado con el comercio y el afán de lucro. Esto era así porque en el mercado se hallaban las fuerzas que amenazaban con socavar el ideal helénico de la autosuficiencia, del equilibrio y los límites —es decir, ese kosmos que tan fácilmente el caos podía desbaratar, si la vigilancia de la razón se relajaba.

En un pasaje muy citado, Aristóteles articulaba este temor con una claridad muy propia del mundo helénico. Hay gente que

cree que obtener riquezas es el objeto de la administración del hogar, y que todo el propósito de sus vidas ha de ser o incrementar su dinero sin límite o no perderlo bajo ningún concepto. El origen de esta disposición masculina es su deseo de simplemente vivir, pero no de vivir bien; y, como quiera que sus deseos son ilimitados, también pretenden que los medios de satisfacerlos sean también ilimitados.[84]

Para Aristóteles, el temor a lo ilimitado no solo radica en el desequilibrio y la dependencia, sino que también consiste en la subversión de la forma —pues sin esta última la propia identidad se disuelve y el sentido de las cosas se pierde—.

De ahí que, incluso en mayor medida que la simetría que aporta el equilibrio, los griegos buscaron una organización ordenada de las dualidades que habían introducido en la tradición intelectual occidental: la dualidad entre naturaleza y sociedad, entre trabajo y

ocio, entre sensualidad e intelecto, entre individuo y comunidad. Las dualidades existían y adquirían su sentido solo en razón de que existían de manera antagonista, cada una en oposición y a la vez en conjunción con la otra. El genio de la razón consistía en reconocer y ajustar la tensión entre ellas otorgando una prioridad epistemológica y social al segundo término de la dualidad, por encima del primero. Incluso la polis, concebida como el reino de la libertad, estaba continuamente asediada por el problema de si la comunidad sería capaz de mantener una identidad entre el interés colectivo y el individual. «En la ideología ateniense el Estado era a la vez superior y anterior a sus ciudadanos», observa Max Horkheimer. Pero al final resultó que, al menos durante un breve periodo de tiempo,

esta predominancia de la polis, lejos de impedirlo, facilitó el auge del individuo: produjo un equilibrio entre el Estado y sus miembros, entre la libertad individual y el bienestar de la comunidad, algo que nunca fue plasmado de forma tan elocuente como en el Discurso fúnebre de Pericles.[85]

Pero en la mente helénica el orden siempre hubo de resistir al desorden, es decir, el kosmos resistir al caos. Esta imaginería es esencial para comprender cómo los griegos —y toda clase dominante europea que iba a suceder al declive de la polis— pensaron la condición humana. A pesar de sus elogios de la armonía y del equilibrio, la nota predominante en el pensamiento helénico siempre fue una organización jerárquica de la realidad. Siempre se expuso en términos racionales y seculares, pero no podemos olvidar que el caos tenía una sustancia muy mundana y terrenal, en forma de una gran población potencialmente rebelde compuesta por esclavos, extranjeros, mujeres y hombres liberados que o bien ocupaban un estatus inferior dentro de la polis, o bien carecían completamente de estatus.

Los principales arquitectos de la epistemología jerárquica de Grecia

—Platón y Aristóteles— contaban con un pedigrí filosófico de largo recorrido, que hundía sus raíces en la filosofía de la naturaleza presocrática. ¿Cómo dar cuenta de la dominación de literalmente la mitad de la polis, sus mujeres y un muy sustancial número de esclavos? ¿Cómo denegar los derechos civiles y políticos a los residentes extranjeros y a los hombres liberados, que literalmente infestaban la polis y la abastecían de sus más esenciales servicios cotidianos? Estas cuestiones tenían que resolverse en términos racionales, sin recurrir a mitos que abrieran la puerta al caos y a su oscuro pasado.

Tanto para Platón como para Aristóteles, una respuesta racional requería de objetividad intelectual, y no de la revelación divina ni de la deificada Voluntad del temprano pensamiento social hebreo. La noción de igualdad humana (que la Biblia no excluye y que sus más grandes profetas, de hecho, enfatizaron) debía ser impugnada con fundamentos naturalistas —una naturaleza racional y ordenada, que la mente griega pudiera aceptar—. En este punto, tanto Platón como Aristóteles estaban de acuerdo. Sin embargo, discrepaban en cuanto al locus de esta naturaleza, el lugar real en el que las diferencias entre la gente podían estratificarse en sistemas de obediencia y mando.

La estrategia de Platón era, en muchos sentidos, la más atávica: las diferencias en cuanto a capacidades y habilidades individuales nacen de diferencias en las almas. Los pocos que están preparados para gobernar —los guardianes, en la sociedad idealizada de Platón (mal titulada como República)— nacieron con almas de «oro» y de «plata». Aquellos con almas de «oro» están destinados, en virtud de sus cualidades espirituales innatas, a ser los reyes-filósofos de la polis; y los que nacieron con almas de «plata», a ser sus guerreros. Unos y otros reciben una análoga formación en un régimen estricto, que promueve el atletismo, el reparto comunitario de todas las posesiones y medios de vida —una solidaridad de tipo familiar que, esencialmente, convierte todo el stratum en un gran oikos— y una negación, a la espartana, de todo lujo y confort. Más tarde, las almas visiblemente áureas y de plata son separadas funcionalmente: las primeras, para que desarrollen sus cualidades intelectuales y teóricas, y las segundas, para que elaboren la capacidad de desempeñar responsabilidades de carácter práctico, generalmente

militares.

El resto de la población —sus agricultores, artesanos y mercaderes, con almas de «bronce» o de «hierro»— apenas se menciona. Al parecer, disfrutarán de vidas más seguras, diseñadas por sus guardianes. Sin embargo, sus estilos de vida no parecen ser muy distintos de los de la gente común en la época de Platón. La República, por lo tanto, es esencialmente autoritaria, y en algunos aspectos, totalitaria. Los reyes-filósofos tienen total libertad para mentir ostensiblemente (o «noblemente», en palabras de Platón) a toda la población, en aras de la unidad social, y para purgar la polis de literatura y de ideas «innobles». Es llamativo que aquí Platón incluyera la poesía homérica, así como, probablemente, el drama contemporáneo de su tiempo, que consideraba degradante para la imagen que la humanidad tenía de los dioses.

Por otra parte, las mujeres pertenecientes al estrato de las guardianas del hogar disfrutan de una igualdad completa y sin restricciones con los hombres. Platón, al retirar el oikos de la vida de la clase dirigente y reemplazarlo por una forma de comunismo doméstico, desplaza el reino de la necesidad, o de lo prepolítico, para situarlo sobre los hombros de los comunes. Con una lógica inexorable, no ve ninguna razón por la que las mujeres del estrato de las guardianas debieran ahora ser tratadas de otra forma que los hombres. De ahí que nada pueda limitar sus actividades —ya sea en la guerra, en el atletismo, en la educación o en las actividades filosóficas—, más allá de sus propias capacidades físicas. Ellas pueden ser reinas-filósofas no menos que los hombres de talla intelectual comparable. Así como tampoco se impedía que las almas de «oro» o «plata» —que, entre los comunes, «mutaban»— penetraran en el estrato de las guardianas. De forma similar, las almas de «bronce» o de «hierro» que aparecieran entre los hijos de las guardianas debían ser arrancadas del estrato gobernante y situadas entre los comunes.[86]

A pesar de todos los elogios que La República habría de recibir a lo largo de los siglos posteriores a su redacción, esta obra no habla de una utopía, ni de una visión de una sociedad comunista, ni en absoluto de una democracia, en cualquier sentido del término. Se trata de una forma ideal, un eidos, según el metafísico mundo de las

formas de Platón. Lo que hay que enfatizar aquí es que la racionalidad de Platón es implacablemente —incluso cínica o traviesamente— jerárquica. Según el punto de vista de Platón, para sobrevivir, la polis debía someterse a la «crueldad de la razón», por así decirlo, y seguir en su totalidad la lógica de la dominación. En ausencia de jerarquía y dominación no puede haber kosmos, orden. Los griegos —los únicos que importan a Platón— deben transformar la polis de manera drástica, conforme a las líneas dictadas por una epistemología represiva.

Para Aristóteles, el idealismo racionalista de La República es equivocado. Su pureza teórica lo arranca de la categoría aristotélica de razón práctica, a la que pertenece la formulación y la administración de una polis racional. De ahí el desacuerdo de Aristóteles con la «crueldad de la razón» platónica, que desmaterializa los problemas pragmáticos de ordenar la polis conforme a pautas viables. Su Política formula una crítica severa de la polis ideal como tal, tanto la de Platón como las que propusieron sus predecesores. Y es posible que no haya obra alguna que haya influido de manera tan profunda en el pensamiento social occidental. Lo que a nosotros nos interesa, por lo que concierne a nuestro tema, es la estrategia y las preocupaciones de Aristóteles, tan intensamente críticas. La razón debe exorcizar sus propios mitos y, sobre todo, la tentativa platónica de idealizar, así como su proclividad a sustraerse a sí misma de los problemas prácticos de la administración y de la reconstrucción social.

Las principales preocupaciones que Aristóteles plantea en Política son claramente las propias de su época: la esclavitud, la naturaleza de la ciudadanía y la clasificación racional de poleis, que valida la elección de un tipo sobre otro. En todo caso, la razón debe estar informada por la ética y por el deseo del hombre racional de llevar una «buena vida», que bajo ningún concepto debe limitarse a lo material. La obra establece claramente una base racional para la esclavitud y el patriarcado, así como para una meritocracia política, que es el auténtico escenario de la ciudadanía. Para Aristóteles, los griegos han sido bendecidos por la geografía, el clima y sus cualidades intelectuales innatas para gobernar no solo a los bárbaros, sino también a los esclavos y a las mujeres —ambos «prepolíticos» y, por ello, profundamente beneficiarios de las «más

altas» facultades mentales de sus amos masculinos—. Dada la «inferior» racionalidad de la mujer y del esclavo —su incapacidad para formular políticas y pautas significativas de conducta—, ambos se benefician de esta racionalidad «superior», capaz de guiar y gobernar su conducta irracional. Así, la esclavitud y el patriarcado se consideran, de hecho, regalos de la razón, y no sus cadenas.

A pesar de sus diferencias, Platón y Aristóteles elaboraron teorías sociales con una consistencia y una lógica que debieron parecerles impecables a muchos de sus sucesores. Y ambos sentaron las bases no solo de una filosofía social racional, sino de una tradición epistemológica represiva que abarca épocas enteras del pensamiento occidental. Varias sociobiologías iban a tomar su inspiración de las teorías platónicas y neoplatónicas. Por su parte, la teoría aristotélica ofrece un legado increíblemente variado, que pasa por la teología tomista y, a pesar de su rígida orientación de clase, llega hasta el «socialismo científico».

Lo más relevante aquí es que estos dos pensadores —como, de hecho, el pensamiento griego en su totalidad— universalizaron la jerarquía —quizá democrática, cuando fuera posible, y a menudo, cuando fuera necesario, totalitaria— como lo racional. Por su mera existencia, la polis creó una nueva tradición en las nociones occidentales de ciudadanía, aportándoles una secularidad sin precedentes que sentó las auténticas bases del pensamiento social moderno. También creó los problemas que durante los siglos posteriores iban a asediar la mente y la praxis occidental —así como una mentalidad abiertamente represiva a la hora de lidiar con ellos—. Para bien o para mal, no estamos en ningún sentido liberados de este legado: ni de su mundanería, ni de su ingenuidad, ni de su lógica. Cruzándose con el pensamiento hebreo, la intelectualidad europea nació en la Atenas clásica y fue abriéndose camino a lo largo de los siglos hasta llegar a nosotros. Nos guste o no, somos sus herederos.

Las mentalidades hebrea y griega eran similares en su firme compromiso con las relaciones jerárquicas, estructuradas, respectivamente, en torno a la fe o a la razón. En términos objetivos, hemos avanzado mucho desde la astucia de la

corporación sacerdotal a la hora de volver los valores del clan contra la sociedad orgánica; desde el auge y dominio del rol de los jefes guerreros y de sus entornos en la expansión de la esfera civil masculina; desde la desintegración de una economía comunitaria, en favor de otra de tipo feudal; y, finalmente, desde el surgimiento de la ciudad, en cuanto escenario para la disolución de las relaciones de parentesco y del juramento de sangre en favor de la ciudadanía, los intereses de clase y el Estado. Hemos visto cómo la voluntad trascendental de Yavé y los elementos racionales de la epistemología helénica han estructurado diferencias según líneas antagonistas, quebrantando el sentido animista de la complementariedad y de la interpretación de la realidad concreta conforme a líneas conciliadoras.

El legado de la dominación, por lo tanto, se desarrolla como una manipulación de las instituciones y de las sensibilidades primordiales para enfrentarlas entre sí, a menudo mediante meros desplazamientos en los énfasis que se ponen en la realidad social y en la sensibilidad personal. La abstracción y la generalización, ya sea como fe o como razón, se emplean no para lograr la integridad o completitud, sino para producir un antagonismo divisivo en los ámbitos objetivo y subjetivo. Otras epistemologías posibles, que habrían podido favorecer «una apertura más relajada del yo al conocimiento», por emplear las palabras de Alvin Gouldner,[87] han sido ignoradas «en favor de los valores centrados en el dominio y el control». Este desarrollo, innecesariamente divisivo, puede considerarse una traición de la sociedad y de la sensibilidad en aras de lo que la mente occidental ha reclamado que es, apropiándosela, la «historia de la humanidad». Ahora que estamos empezando a recoger la terrible cosecha de esta tradición, debemos desafiar las pretensiones de esa historia de erigirse en soberana.

Pero la historia de esta tradición no termina con estas transformaciones institucionales y subjetivas. Antes bien, llega más hondo en el corazón de la psique, por la vía de interiorizar la jerarquía y la dominación como rasgos eternos de la naturaleza humana. Se necesita algo más que la voluntad de Yavé y la racionalidad de la antigüedad clásica para asegurar el gobierno en cuanto característica integral del yo. Esta característica no solo integra el compromiso de la humanidad con su propia

autorrepresión a través de la fe y la razón; sino que también debe vigilarse internamente a sí misma, por la vía de adquirir un «principio de realidad» autorregulado (por emplear los términos de Freud), basado en la culpa y la renuncia. Solo entonces pueden los gobernados hacerse plenamente cómplices de su opresión y de su explotación, forjando dentro de sí mismos el Estado —que gobierna más por el poder de la «voz interior» del arrepentimiento que por el poder de la violencia física movilizada—.

Ni Freud ni Marx nos han ayudado a comprender del todo este proceso. Cada uno a su manera, uno y otro han absuelto a la «civilización», específicamente en su forma occidental, de una culpa muy tangible, que consiste en haber formulado un principio de realidad basado en el gobierno. Al hacer de la autorrepresión (en el caso de Freud) y de la autodisciplina (en el caso de Marx) el nódulo histórico para lograr el dominio sobre la naturaleza —y en último término la visión de Freud, no menos que la de Marx, desemboca precisamente en este proyecto social victoriano—, han hecho de la dominación una fase indispensable, o un momento, en la dialéctica de la civilización. Ya sea como sublimación o como producción, el dominio de la humanidad de sí misma sigue siendo una precondición para el desarrollo social.

Términos tales como «represión», «renuncia» y «disciplina», cuando se emplean en su habitual sentido psicológico, muy a menudo han sido eufemismos de «opresión», «explotación» e «impotencia». Y han sido hábilmente vinculados a propósitos históricos que nunca han servido a los fines de la civilización, cualesquiera que sean estos, sino simplemente al engrandecimiento y poder de élites y clases dirigentes. En gran medida, el corpus teórico de Marx y Freud oscurece y escamotea hasta qué punto estas tentativas de manipular el yo son de hecho extensiones de los intereses de clase en la esfera íntima. Sin embargo, ahora va quedando cada vez más claro que estos intereses están forjando una psique apática, asolada por la culpa y sin voluntad, que sirve no al progreso social, sino a la subversión del mismo. El gobierno del hombre por el hombre, tanto a nivel interno como a nivel externo, ha comenzado de hecho a erosionar el propio yo. Al hacer de la personalidad algo cada vez más inorgánico, ha terminado por pulverizar el mismo yo que se suponía debía imponer la represión y la disciplina. Por lo tanto, en

términos del yo contemporáneo, queda simplemente muy poco material para modelar o conformar. La «civilización» está «avanzando» no tanto a espaldas de la humanidad, sino, por inquietante que esto sea, sin ella.

En fechas más recientes, la sociobiología ha hecho su propia aportación a este «paradigma» freudo-marxiano. Patentemente ideológica es la noción según la cual el cerebro humano, en cuanto que producto de la evolución biológica, contiene componentes cerebrales primarios autónomos «animalísticos» y, por encima de ellos, otros «más elevados» y complejos, los cuales deben modificar, reprimir o disciplinar los crudos impulsos del cerebro «animalístico» «inferior», a fin de evitar el desorden social o de conducta. La génesis de esta noción hay que buscarla, evidentemente, en el dualismo helénico. La afirmación de que poseemos cerebros con múltiples capas que desempeñan muchas funciones de manera inconsciente es, sin duda, sólida desde el punto de vista neurológico. Pero imputar a capas específicas funciones sociales que están sesgadas de manera diferenciada por intereses jerárquicos o de clase; crear un término general, como es «civilización», para integrar estos intereses en una biología de la mente; y, finalmente, promover un encumbramiento victoriano del trabajo, de la renuncia, de la culpa, de la sublimación y de la disciplina al servicio de la producción industrial y de los excedentes rentables…, todo esto es anclar los dogmas de la voluntad de Yavé y de la racionalidad represiva de Grecia en la evolución y en la anatomía.

Para obtener una imagen más clara de este desarrollo ideológico, volvamos sobre ciertas presuposiciones que han sido incorporadas en categorías psicoanalíticas, para ver si se sostienen desde el punto de vista antropológico. Cuando hablamos de sociedades orgánicas, ¿tiene sentido decir que la vida social crea un «principio de realidad» represivo?, ¿que la necesidad de actividad productiva requiere aplazar la satisfacción y el placer inmediatos?, ¿que el juego debe dar paso al trabajo y que la libertad total debe ceder ante las restricciones sociales que aportan seguridad? O, en términos más fundamentales, ¿que la renuncia es un rasgo inherente de la vida social, y la culpa, la restricción que la sociedad

inculca en el individuo para prevenir la transgresión de sus reglas y costumbres?

Admito que estas cuestiones simplifican en gran medida el papel que los freudianos y los freudo-marxianos asignan a la racionalidad represiva. Sin embargo, es precisamente en los niveles en que los argumentos psicoanalíticos quedan más simplificados donde encontramos las diferencias más importantes entre las sociedades orgánicas y las jerárquicas. Quizá la mejor respuesta general que puede darse a todas estas cuestiones sea esta: hay muy poco a lo que renunciar o que reprimir cuando es muy poco lo que se ha formado. Los psicólogos del pasado imputaron a la naturaleza humana unos instintos muy marcados, pero ahora se sabe que todo aquello no era más que palabrería. Ciertamente existe una naturaleza humana, pero parece consistir en proclividades y potencialidades que se van definiendo, cada vez más, a través de la inculcación de necesidades sociales. El instinto sexual pasa a ser un objeto de represión cuando la sociedad lo sobreestimula y, al mismo tiempo, frustra lo que ha exagerado en primer lugar —o, por supuesto, cuando la sociedad simplemente bloquea la satisfacción adecuada de las necesidades biosexuales mínimas—. Incluso el placer, concebido como la satisfacción del deseo o como un «principio» amplio (por seguir con la nomenclatura freudiana), está socialmente condicionado. Si la gratificación inmediata se ve frustrada por el propio mundo natural, entonces no se necesita ningún aparato de renunciación para «reprimir» esta «necesidad». La «necesidad», si es que existe, simplemente no puede satisfacerse, y lo más humano de la naturaleza humana es que los seres humanos pueden reconocer esta dura realidad fáctica.

En las sociedades orgánicas, la vida social se aproxima más o menos a este estado de cosas. Por lo general, la naturaleza impone unas condiciones tan restrictivas a la conducta humana que los límites sociales que el individuo encuentra son casi congruentes con los impuestos por el mundo natural. El «superyó» y el «yo» —por emplear categorías freudianas— que el niño se forma parecen ser (como tan a menudo son en la práctica) producto de limitaciones naturales, transmutadas en relaciones sociales. La tensión aguda entre el niño y sus padres, y entre el individuo y la sociedad —tensión que la represión presupone—, se ve atenuada por el hecho

de que el mundo natural forma la matriz para el mundo social y fija límites a su desarrollo. Expresado en términos freudianos, el «principio del placer» está formado por el «principio de realidad». Uno y otro, simple y llanamente, no pueden distinguirse entre sí de la manera en que lo están en las sociedades jerárquicas y de clase. El antagonismo entre ellos carece virtualmente de significado, ya que apenas existen en cuanto principios separados. La sensibilidad receptiva, tan característica de la sociedad orgánica, aún ha de ser subvertida por la actitud exigente y agresiva que dota a la «civilización» de sus instituciones y de su lógica, basada en la razón represora.

En consecuencia, las sociedades orgánicas no formulan los juicios morales que nosotros hacemos continuamente contra las transgresiones de nuestras reglas sociales. En el mundo prealfabetizado, las culturas normalmente se preocupan por los efectos objetivos de un crimen, es decir, les preocupa que tales efectos se rectifiquen de forma apropiada. No les preocupa, en cambio, su dimensión subjetiva, en términos de lo que está bien y lo que está mal. «Visto al trasluz de ciertas observaciones africanas, un crimen es siempre un daño que se le hace a la sociedad y que se ha detectado», nos dice Paul Radin. «Un daño que ha sido cometido con pleno conocimiento de que lo era, pero que no ha llegado a detectarse, es simplemente un hecho sin consecuencias sociales». Si bien puede haber una dimensión espiritual que afecta al «propio estado mental del malhechor», lo que «no hay es un sentimiento de pecado en la acepción judeocristiana del término». Todo lo que la sociedad le pide al malhechor es que él o ella reconozcan que se ha cometido una ofensa contra la armonía de la comunidad. Si la ofensa se repara, la acción no sufre ningún estigma. «Este constituye, de hecho, el mejor y más eficaz factor disuasorio frente al obrar mal», según subraya Radin, con su característico fervor utilitario. Y continúa con la observación de que cuando se le preguntó a un bantú

si sintió arrepentimiento cuando cometió cierto crimen y el nativo respondió: «No, no se había descubierto todavía», no había ahí cinismo alguno, ni tampoco indicio de depravación moral. Como

tampoco se dio trastorno alguno en la vida comunitaria.[88]

El nativo puede sentir vergüenza si se descubre la transgresión, o puede quedar afectado por la desaprobación pública, pero él o ella no siente culpa alguna y, desde luego, no la experimenta en el sentido interiorizado de autoculpabilización y ansiedad que evocan los términos de arrepentimiento y expiación.[89]

La culpa y el arrepentimiento, como algo distinto de la vergüenza y la necesidad práctica de reparar los efectos de una transgresión social, se convierten en rasgos de carácter con el surgimiento de la moralidad. Históricamente, la formulación de preceptos morales es en un principio obra del profeta y del sacerdote; más tarde, en sus formas más sofisticadas, como es el caso de la ética, cae dentro del ámbito del filósofo y del pensador político. Estos preceptos reflejan un estado mental completamente diferente del que tiene lugar en la sociedad orgánica. Decir que las transgresiones sociales son «malas» y que la obediencia a las costumbres de la sociedad es «buena» es muy distinto que decir que una determinada conducta mantiene la armonía del grupo y que otra la trastorna. «Bueno» y «malo» son juicios morales y luego éticos. No se limitan exclusivamente a actos. Lo que hace que la condición de «bueno» y «malo» sea particularmente significativa es que es una prueba de introyecciones sutiles de códigos sociales en la psique individual: los juicios que hacen los individuos cuando consultan a sus conciencias —ese producto tan tremendamente poderoso de la socialización—. Más tarde nos detendremos en esa moralidad: en particular, en la medida en que da paso a su forma racional, en cuanto ética, promueve el desarrollo del yo, de la individualidad y de una nueva conciencia de lo bueno y de lo virtuoso. En este punto, estoy pensando en primer lugar en estas sanciones emocionales y en extremo opacas que llamamos costumbres. Visto desde esta perspectiva, la moralidad fue concebida para mistificar y ocultar un sistema igualitario de conducta antaño unificado. Los estándares aparentemente morales de esa comunidad no giraban en torno a lo «pecaminoso» de una conducta ni en torno a los mandamientos incuestionables de una deidad patriarcal o de un Estado despótico, sino en torno a los efectos funcionales de esa conducta en la

integridad y en la viabilidad de la comunidad.[90]

Con la ruptura de la comunidad orgánica, el privilegio comenzó a reemplazar la paridad, y la sociedad jerárquica o de clases fue ocupando el sitio de las relaciones igualitarias. Los preceptos morales podían ahora emplearse para oscurecer el hecho de la mutilación de la sociedad orgánica, haciendo de los valores sociales el objeto de criterios ideológicos, y no prácticos. Una vez que los actos pasaron a ser transferibles desde el mundo real a este ámbito mistificado, las reglas de la sociedad quedaron libres para mistificar la realidad misma y oscurecer las contradicciones que ahora surgían en la esfera social.

Con todo, todavía este proceso no pasaba de ser el lado ideológico de una reestructuración, más crucial, que se estaba dando en la propia psique. Pues la moralidad no solo mantenía su vigilancia soberana con respecto a la conducta abierta, imponiendo restricciones a los actos «inmorales», sino que iba más allá, al asumir el papel de guardia protectora contra los «malos» pensamientos que asolaban la mente individual. La moralidad no solo exige «virtud» en la conducta, sino también virtud espiritual, psíquica y mental. La evaluación racional de lo bueno y lo malo queda ignorada y relegada al ámbito de la ética. La jerarquía, la clase y, en último término, el Estado penetran en el tegumento mismo de la psique humana, estableciendo en su seno poderes internos irreflexivos de coerción y contención. En este sentido, logran adquirir una autoridad «aséptica», inmune al control de toda institución o ideología. Sirviéndose de la culpa y de la autoculpabilización, el Estado interior puede controlar la conducta mucho antes de que el miedo a los poderes coercitivos del Estado tenga que ser invocado. La autoculpabilización, en efecto, pasa a ser el auto-miedo, esto es, la introyección de la coerción social en forma de inseguridad, ansiedad y culpa.

La renuncia pasa ahora a ser socialmente significativa y «moralmente» incalculable para las élites dirigentes de la historia, pues realmente hay algo a lo que renunciar: los privilegios del estatus, la apropiación de excedentes materiales e incluso la memoria persistente de un orden igualitario, donde el trabajo era placentero y lúdico y donde el usufructo y el mínimo irreductible

aún determinaban la asignación de los medios de vida. En las condiciones del gobierno de clase surge, de hecho, un «principio del placer». Y contrasta radicalmente con el «principio de realidad», cuyos límites fueron un día congruentes con aquellos que la naturaleza imponía. En la medida en que una minoría dirigente se libera de estos límites gracias al duro trabajo de la mayoría, la tensión entre estos dos principios se va exacerbando; asume la forma no solo de un trauma social —mayormente, como conflicto de clases—, sino también de un trauma psíquico, en forma de culpa, inseguridad y renuncia.

Pero aquí el drama freudiano nos llama completamente a engaño y nos revela un contenido extraordinariamente reaccionario. El hecho de que los límites impuestos por la naturaleza constituyan el único «principio de realidad» de la sociedad orgánica queda ignorado; es más: se ve desplazado por un mítico «principio del placer», que debe ser constreñido por la culpa y la renuncia. La naturaleza cooperativa se vuelve naturaleza predatoria, atravesada por el egoísmo, la rivalidad, la crueldad y la búsqueda de la gratificación inmediata. Pero la «civilización», constituida por la racionalidad, el trabajo y una epistemología de la auto-represión, produce un «principio de realidad» que mantiene bajo su control y soberanía la rebelde naturaleza y que dota a la humanidad de una matriz para la cultura, la cooperación y la creatividad. La transposición que hace Freud de la naturaleza y la «civilización» implica un gran malentendido, en términos antropológicos e históricos. Un «principio de realidad» que, de hecho, tiene su origen en los límites de la naturaleza se ve transmutado en una egoísta búsqueda de la gratificación inmediata —en resumen, en el propio «principio del placer», que la dominación social aún debe crear históricamente, y dotar de sentido—. El hogar natural de la humanidad, por tomar prestada la terminología de Bloch, donde se promueve el usufructo, la complementariedad y el hecho de compartir, queda degradado a un mundo hobbesiano de todos contra todos, mientras que el hogar «civilizado» de la humanidad, que promueve la competencia, el egoísmo y la posición, se ve en términos de un mundo judeo-helénico de moralidad, intelecto y creatividad. La remodelación drástica que hace Freud del «principio del placer» y del «principio de realidad», por lo tanto, valida de forma coherente el principio de la dominación y del elitismo, así como una epistemología del

gobierno. Despojada de lo que Freud llama «civilización», con sus rasgos exuberantes de dominación, razón represiva y renuncia, la humanidad queda reducida a ese «estado de naturaleza» que, para Hobbes, no era sino pura animalidad.

En este universo freudiano no hay lugar para la vergüenza, sino tan solo para la culpa. La «civilización», a cuyos fines se supone que este engañoso «principio de realidad» ha de servir, resulta ser precisamente la sociedad explotadora y de clases exclusiva del capitalismo (una «civilización» basada en el privilegio social y en la dominación sin adornos).[91] Resulta llamativo cómo a menudo los puntos de vista de Freud y de Marx coinciden, sobre todo en la manera en que unos y otros se orientan hacia la «civilización». Para Freud, el trabajo «posee un efecto mayor que cualquier otra técnica, cuando se trata de vivir de manera que el individuo se vaya acercando cada vez más a la realidad; en su trabajo, este está al menos vinculado con seguridad a una parte de la realidad: la comunidad humana».

En último término, el principio de realidad de Freud no sirve a los fines de la «civilización», sino a los fines del «principio del placer» que las élites dirigentes han dispuesto para sí mismas. No es la naturaleza lo que promueve una animalidad psíquica indisciplinada, con su apetito por la gratificación inmediata, sino un «principio de realidad» jerárquico —una epistemología del gobierno que descansa en la dominación y en la explotación—. La «turba» verdaderamente brutal que Freud asociaba temeroso al ascenso de los instintos agresivos contra la dulce razón solo existe en las cimas de la «civilización», no en su base. El pesimismo de Freud en cuanto al destino de la «civilización» puede haber estado justificado, pero no por las razones que él expuso. Lo que hoy amenaza con extinguir la «civilización» no es la agresividad de una humanidad reprimida, sino los propios arquitectos de su superyó: las instituciones burocráticas y sus «figuras paternas», que gobiernan la sociedad desde arriba.

■

[65] Con esto no se pretende decir que el surgimiento de ciudades

confiriera inmediatamente la ciudadanía a sus ocupantes, independientemente de su etnia o estatus social. Más bien, todo lo contrario: la etnicidad, ya fuera real o ficticia, seguía configurando la base jurídica para la consociación urbana; solo de forma gradual iría la ciudad alejando a sus moradores de la realidad o el mito de una ascendencia común. La víctima más vulnerable de la sociedad urbana fue el clan o, quizá más en general, los lazos y las responsabilidades corporativas basadas en el parentesco. Hasta la época romana, cuando las exigencias del Imperio imponían lealtad a grupos étnicos muy dispares, las ciudades asignaban privilegios de un tipo u otro, y en varios grados, a los habitantes que compartieran una ascendencia común, en lugar de a los foráneos, los cuales eran a menudo confinados en barrios separados de la ciudad, como fue el caso de los judíos en los guetos en el mundo medieval.

[66] Robert McAdams, The Evolution of Urban Society (Chicago, Aldine Publishing Co., 1966).

[67] La venta de las tierras del clan no debería considerarse una prueba del derecho a alienar con libertad las tierras tradicionales de la comunidad. La nueva exención feudal, que normalmente seguía al ascenso y después al debilitamiento de los reinos militares, aún consideraba la tierra como un locus, con un sentido casi sagrado del lugar, y no meramente como «suelo». Lo más probable es que las tierras del clan que se vendían a la nobleza emergente se consideraran una transferencia de títulos en el seno de la comunidad, así como entre miembros del clan y entre sus líderes militares. El mismo Aristóteles no podía comprar tierra en Atenas por no ser un ateniense nativo, a pesar de su renombre y de sus influyentes enseñanzas. Aun siendo griego, en Atenas no dejaba de ser un extranjero y no un ciudadano.

[68] Howard Press, «Marx, Freud, and the Pleasure Principle», en The Philosophical Forum, vol. 11, núm. 1 (1970), p. 36.

[69] Jean Piaget, The Construction of Reality in the Child (Nueva York, Ballantine Books, 1971), pp. x, xi.

[70] Edward B. Tylor, «Animism», en Primitive Culture (Londres, Murray, 1873), seleccionado en V. F. Calverton (ed.), The Making of

Man (Nueva York, Modern Library, 1931), p. 646.

[71] R. G. Collingwood, The Idea of Nature (Nueva York, Oxford University Press, 1960), pp. 3-4.

[72] Tylor, «Animism», pp. 538-539.

[73] Ivar Paulson, citado en Weston La Barre, The Ghost Dance (Nueva York, Doubleday & Co., 1970), p. 163.

[74] Ibid., p. 163.

[75] Esta descripción es —reconozcámoslo— la de un «tipo ideal» weberiano. No tiene en cuenta las muchas variaciones y complejidades que forman parte de la ecología pastoril en general, y de la beduina en particular. Hoy en día hay un consenso general con respecto a la idea de que el mundo pastoril representa un desarrollo tardío y, de hecho, un derivado de la sociedad agrícola, y no la «fase» intermedia entre las «fases» cazadora y agrícola, como pretendieron los antropólogos del siglo XIX. De ahí que la posterior estructura patriarcal, con sus valores propios, se vea entremezclada con tradiciones matricéntricas provenientes de modos de vida anteriores. Este hecho puede explicar la posición equívoca que ocupan las mujeres en la Biblia hebrea, así como en muchas de las comunidades de pastores hoy existentes. Pero tampoco todas las comunidades pastoriles se limitan ni se han limitado al pastoreo estricto. También han cultivado alimentos cuando han podido, e interactuado pacíficamente con comunidades campesinas a todos los niveles del desarrollo histórico, tanto comerciando con ellas como dejando a sus rebaños pastar los rastrojos de las tierras cultivadas. Aquí mi preocupación reside en primer lugar en lo que hay de único en el mundo pastoril, y no en lo que comparte con las muchas comunidades hortícolas y agrícolas que se convertirían en objeto de invasiones pastoriles.

[76] H. y H. A. Frankfort et al., Before Philosophy (Baltimore, Penguin Books, 1949), p. 241.

[77] Ibid., p. 247.

[78] Éxodo 3:1 (texto masorético).

[79] Rudolph Bultmann, Primitive Christianity (Nueva York, World Publishing Co., 1956), p. 15.

[80] Frankfort, Before Philosophy, p. 244.

[81] Es irónico que los valores moralmente exigentes y antinaturalistas de los beduinos de la Biblia hebrea jugaran un papel más formativo en el Nuevo Testamento que en el Antiguo, a pesar del Evangelio cristiano del amor. En el periodo inmediatamente precedente al surgimiento del Imperio romano, el judaísmo adquirió un carácter marcadamente ético. Los profetas hebreos, en particular Amós, imbuyeron el judaísmo de un compromiso con la justicia y de un odio a la tiranía tan intenso que los antiguos judíos se rebelaron de forma incesante contra el imperium romano —lo que en último término llevó a la destrucción de Judea en cuanto entidad nacional—. En la época de Jesús, los fariseos habían reelaborado el código del Deuteronomio hasta convertirlo en uno de los más humanos del mundo antiguo. La ley mosaica, lex talionis, con su exigencia del «ojo por ojo», fue reemplazada por la compensación monetaria; el castigo corporal fue en gran medida restringido; el recurso al suplicio para determinar el adulterio femenino fue abolido; finalmente, tanto los deudores como los esclavos fueron tratados con un grado de consideración virtualmente sin precedentes. Tal y como indica Revolution in Judea, de Hyam Maccoby (Nueva York, Taplinger Publishing Co., 1980), la interrelación entre cristianismo y judaísmo fue reescrita de manera grosera, casi cínica, por los autores helenísticos de los Evangelios existentes. Según Maccoby, estos autores distorsionaron, hasta dejarlas irreconocibles, las metas nacionalistas de Jesús, las ideas éticas de sus seguidores nazarenos y el mensaje activista de la Iglesia de Jerusalén liderada por el hermano de Jesús, Jaime.

[82] Hannah Arendt, The Human Condition (Chicago, The University of Chicago Press, 1958), pp. 30-31.

[83] Véase Havelock Ellis, «The Love of Wild Nature», en From Rousseau to Proust (Nueva York, Charles Scribner & Sons, 1935), pp. 58-82.

[84] Aristóteles, Politics (trad. de Richard McKeon), en Basic Works of Aristotle (Nueva York, Random House, 1941), 1257b35-40.

[85] Max Horkheimer, The Eclipse of Reason (Nueva York, Oxford University Press, 1947), pp. 130-131.

[86] La teoría tripartita platónica de las almas no muere con La República. Asomó de nuevo a la superficie en las muy radicales teorías gnósticas de la antigüedad tardía, así como en las asediadas herejías cristianas de la Edad Media y de la Reforma. Véanse los capítulos 7 y 8.

[87] Alvin Gouldner, Enter Plato (Nueva York, Harper & Row, 1971), p. 165.

[88] Paul Radin, The World of Primitive Man (Nueva York, Grove Press, 1960), p. 249.

[89] Mis citas están tomadas de la excelente obra de Paul Radin The World of Primitive Man (Nueva York, Henry Schuman, Inc., 1953). Por las mismas fechas, pero al parecer de forma independiente a Radin, E. R. Dodds hizo la distinción entre lo que es una cultura de la vergüenza y una cultura de la culpa, basándose en gran medida en materiales helénicos tempranos. Véase E. R. Dodds, The Greeks and the Irrational (Berkeley, University of California Press, 1951). Si no he bebido mucho del trabajo de Dodds, ha sido simplemente por descuido: cuando escribí estas líneas, aún no conocía su obra.

[90] Esta distinción merece desarrollarse algo más, con dos ejemplos. Según observa W.C. Willoughby, lo que el pueblo bantú condena «no es hacer trampas ni robar, sino una torpeza en la operación que lleva a la detección» [W. C. Willoughby, The Soul of the Bantu (Nueva York, 1928), citado en ibid., p. 248]. Esta actitud «amoral» subsistiría como norma de conducta a lo largo de la historia hasta llegar a Esparta, la menos desarrollada de todas las ciudades-Estado griegas. Como parte de su entrenamiento militar, los jóvenes espartanos eran enviados a robar a los ciudadanos de sus propias comunidades y a matar a siervos, o ilotas, sospechosos de conductas agresivas hacia sus amos. Lo que resultaba vergonzoso, que no malvado, era el hecho de que fueran descubiertos. Para los hebreos y los atenienses, en contraste, la trampa y el robo se consideraban intrínsecamente censurables, no meramente como actos sociales, sino como violaciones del mandamiento divino, en el primer caso, o de lo que debe ser una

conducta racional, en el segundo.

[91] La similitud que guarda el drama freudiano con el hobbesiano no ha recibido toda la atención que merece. Quizá nadie como Hobbes habría compartido la visión de Freud de que la libertad individual «no es un beneficio que le debamos a la cultura. Fue mayor antes de la aparición de cultura alguna, aunque de hecho tuviera poco valor en aquel momento, porque el individuo difícilmente estaba en posición de defenderla». Y, lo que es más: «El deseo de libertad que se hace sentir en una comunidad humana puede ser una revuelta contra alguna injusticia existente, de forma que puede terminar favoreciendo un ulterior desarrollo de la civilización, permaneciendo por tanto compatible con él. Pero también puede tener su origen en las raíces primitivas de la personalidad, aún libre de las restricciones impuestas por las influencias civilizatorias, convirtiéndose de esta forma en una fuente de antagonismo con respecto a la cultura». Véase Sigmund Freud, Civilization and its Discontents (Londres, The Hogarth Press, Ltd., 1930), p. 60.

05

El legado de la dominación

Los orígenes jerárquicos de la moralidad hay que buscarlos en las formas tempranas y clásicas de la organización familiar —en la autoridad moral reclamada por su cabeza masculina—. La Biblia aporta múltiples pruebas de la soberanía de que gozaba el patriarca a la hora de tratar con sus mujeres e hijos. Por decirlo sin ambages, estos formaban parte de sus enseres o pertenencias, al igual que los animales que componían su rebaño. Su poder sobre ellos carecía de restricción alguna, más allá de la que pudiera hallar en la compasión o en el sentimiento de inmortalidad que él obtenía a partir de los productos vivientes de su ser. Guardara o no el hijo semejanza con el padre, ambos habían sido creados a imagen de la divinidad, la cual los unía a través del contrato y de la sangre. Las exigentes características del amor paterno, en contraste con la naturaleza altruista del materno, representan la resolución masculina en su pugna con la eternidad. Los patriarcas hebreos podían prescindir del paraíso y del alma inmortal, ya que ambos existían en la realidad física de sus hijos.

Más enigmática, sin embargo, es la autoridad paterna que afirmaban los griegos, cuyos filósofos trataron de otorgar a los preceptos morales una sanción ética o racional —que no divina—. Al principio, el cabeza de familia ocupaba una posición, con respecto a los demás miembros de la familia, casi propia de un rey. A pesar de la dimensión racional que la filosofía helénica trató de conferir a las relaciones sociales, su capacidad para invadir el ámbito familiar se vio en un principio limitada. Tal y como observaría E. R. Dodds en un fascinante estudio sobre el tema:

Sobre sus hijos, su autoridad es en los tiempos tempranos ilimitada: durante la niñez puede disponer de ellos a voluntad [es decir, puede incluso cometer infanticidio], y durante la edad adulta tiene la potestad de desterrar de la comunidad al hijo rebelde o declarado en falta, así como Teseo expulsó a Hipólito, Eneo expulsó a Tideo, Estrofio a Pílades, o como el propio Zeus expulsó del Olimpo a Hefesto, como represalia por haber tomado partido por su madre. [92]

Hasta bien entrado el siglo VI a. C., el hijo «tenía deberes, pero no derechos; mientras su padre viviera, él era un perpetuo menor». En su forma clásica, el patriarcado implicaba una gerontocracia masculina, y no solo el gobierno de los hombres sobre las mujeres. Los jóvenes, con independencia de su sexo, eran rigurosamente puestos bajo la autoridad moral y social de los miembros más viejos de la familia.

La posición de autoridad del patriarca griego sobre las vidas privadas de sus pupilos quedaría fuertemente atenuada por el Estado, que iba a imponer sus propias prerrogativas sobre los hombres jóvenes, a los que necesitaba para convertirlos en burócratas y soldados. Pero en aquel enigmático periodo de transición, cuando el Neolítico tardío dio paso a las «civilizaciones» de la Edad del Bronce y del Hierro, e invasores fuertemente patriarcales impusieron su ley en culturas sedentarias y a menudo matricéntricas, unas estructuras familiares de orientación marcadamente masculina pasarían a conformar los elementos sociales básicos de la comunidad, imprimiendo con crudeza valores de amplio alcance en la vida social. De hecho, ayudaron a preparar los fundamentos morales de las instituciones políticas y del Estado —que, lo que no deja de ser irónico, serían precisamente las estructuras que terminarían absorbiéndolas a ellas—.

Antes incluso del surgimiento de las clases sociales y de que la casta sacerdotal impusiera despotismos eclesiásticos cuasipolíticos sobre la sociedad, el patriarca encarnaba, en una forma social, el mismo sistema de autoridad que más tarde el Estado encarnaría en una

forma política. En el próximo capítulo examinaremos la curiosa tensión dialéctica entre la familia patriarcal y el Estado, que dio lugar a las ideas de la ética y la justicia —una dialéctica en la que el padre iba a pasar de tirano a juez y, luego, de juez a profesor—. Pero hasta el momento en que el poder patriarcal fue atenuado por las fuerzas políticas, era el padre quien encarnaba no solo una moralidad prepolítica de dominación social, sino, más específicamente, una moralidad que conllevaba determinadas visiones acerca de la dominación de la naturaleza.

La primera víctima de esta relación de dominación fue la naturaleza humana, y muy especialmente, la naturaleza humana de la mujer. Si bien es cierto que el patriarcado representa una forma en extremo autoritaria de gerontocracia, en la que los ancianos empezaron por gobernar la sociedad como un todo colectivo, la mujer fue perdiendo poco a poco su paridad con el hombre, a medida que este último ganaba la supremacía social sobre la dimensión doméstica de la vida, con la expansión de su esfera civil. El patricentrismo y, finalmente, el patriarcado terminaron imponiéndose del todo. De la misma manera, la mujer se convirtió en el arquetípico «Otro» de la moralidad y, en último término, en la encarnación humana de una retorcida imagen del mal. La literatura antropológica y feminista ya ha hecho hincapié en el hecho de que el varón continúe oponiendo su sociedad a la naturaleza de la mujer, su capacidad para producir mercancías al poder de ella para reproducir la vida o su racionalismo a las pulsiones «instintivas» de la mujer. En consecuencia, la mujer se integra en el desarrollo moral del hombre como su antípoda —el factor antitético y contrario por excelencia—, a la hora de dar forma a sus principios. Personalmente, ella no toma parte alguna «en la eficiencia en la que se basa la civilización [masculina]», según observaron Horkheimer y Adorno en el soberbio debate que mantuvieron acerca del estatus de la mujer:

Es el hombre el que debe salir y adentrarse en un mundo hostil, el que debe luchar y producir. La mujer no es un ser de pleno derecho, un sujeto. Ella no produce nada, sino que cuida de aquellos que lo hacen; ella es un monumento viviente a una era largo tiempo

pasada, cuando la economía doméstica era independiente y autónoma.[93]

En una civilización que devalúa la naturaleza, ella es la «imagen de la naturaleza», la «más pequeña y más débil», y las diferencias que la naturaleza impone entre los sexos pasan a ser «lo más humillante que puede existir en una sociedad dominada por los varones […], un estímulo clave para la agresión».[94]

Sin embargo, la mujer habita en esta «civilización» masculina con un poder que es algo más que arcaico o atávico. Toda sociedad de orientación masculina debe exorcizar de forma persistente los antiguos poderes de la mujer, que residen en su capacidad de reproducir la especie, de criarla, de darle un refugio amoroso frente al «mundo hostil» y, de hecho, de cumplir todos esos logros materiales —como el cultivo de alimentos, la fabricación de recipientes y telas, por citar solo las más seguras innovaciones técnicas de la mujer— que hacían posible la existencia de ese mundo, si bien en términos muy diferentes de los formulados por el hombre.

Incluso antes de que el hombre se embarcara en la conquista del hombre —de la clase por parte de la clase—, la moralidad patriarcal lo obligó a afirmar su conquista de la mujer. La subyugación de su naturaleza y su absorción en la trama de la moral patriarcal constituye el acto arquetípico de dominación que, en último término, da lugar a la imaginería masculina de lo que es una naturaleza subyugada. Quizá no sea un accidente que las palabras «naturaleza» y «tierra» hayan mantenido el género femenino hasta nuestros días. Lo que a nuestros ojos puede parecer un atavismo lingüístico que da fe de una era largo tiempo pasada, en la que la vida social era matricéntrica y la naturaleza, su morada, bien puede ser una expresión viable, vigente y sutil de la continua violación masculina de la mujer en cuanto naturaleza y de la naturaleza en cuanto mujer.

El simbolismo de esta violación ya aparece en las ceremonias primordiales en fecha temprana, casi como si el deseo fuera padre del acto y su afirmación ritual como mero drama fuera un presagio

de su ulterior realidad. Desde las profundidades del bosque de Ituri hasta los dorados confines de la Iglesia, la mujer es elevada a los altares, solo para mejor subyugarla al poder del hombre. Incluso los pigmeos del África central, la gente de la selva de Turnbull,[95] tienen los equivalentes a Eva o Pandora, que alternativamente seducen y socorren al hombre, pero que tienen prohibido «dominarlo». La asociación de esta figura con las artes de la «civilización» está imbuida de una negatividad envidiosa. Eva seduce a Adán para que coma el fruto del árbol del bien y del mal, con el único propósito de afligirlo con la maldición de la sabiduría. Su hermana helénica, Pandora, expone al hombre a todos los males que siguen a la pérdida de toda inocencia. Y la «ramera» sumeria que se acuesta con Enkidu en la Epopeya de Gilgamesh lo desvirtúa de forma irrevocable, al separarlo de sus amigos, de las bestias de las llanuras y del bosque. La Odisea es una maliciosa expedición a través de la historia, en la cual la épica exorciza a las antiguas deidades femeninas, a las que ridiculiza como perversas brujas viejas.

Pero la moralidad patriarcal no se limita a reducir a la mujer a un genérico Otro hegeliano que debe ser enfrentado, negado y contenido, tal y como recalcaba Simone de Beauvoir una generación atrás; además, particulariza esta alteridad como un odio específico a su curiosidad, a su subjetividad indagadora. Por más que niegue que la mujer «está en su derecho», en realidad el hombre no hace sino reafirmar lo contrario: cuando condena a Eva por responderle a la serpiente, a Pandora por atreverse a abrir la caja de las desgracias y a Circe por su poder de adivinación. Un lacerante complejo de inferioridad y de falta de integridad marca cada aspecto de la incipiente y nueva moralidad masculina: el mal abunda por doquier, el placer y los sentidos son traicioneros y el caos que siempre amenaza con devorar el kosmos debe ser constantemente conjurado, no sea que la naturaleza reclame la «civilización». Lo irónico es que aquí no hay una negación de la subjetividad de la mujer, sino un agudo temor a sus poderes latentes, a que puedan despertar de nuevo a la vida.

Por lo tanto, es necesario que la moralidad patriarcal haga cómplice a la mujer de la siempre insegura imagen de inferioridad que el hombre tiene de ella. Hay que enseñar a la mujer que su renuncia,

su modestia, su obediencia y, en suma, la total negación de su personalidad son los atributos intrínsecos de su subjetividad. Resulta del todo imposible comprender cómo es que sociedades tan diferentes, incluso de carácter tribal, se han visto devoradas por las mismas guerras sin sentido, la misma fanfarronería masculina, los exagerados rituales políticos y la absurda elaboración de instituciones civiles, si no se reconoce hasta qué punto todos estos fenómenos son afirmaciones de la actividad del hombre y expresiones de su «supremacía». Desde los incesantes e insensatos conflictos que los pueblos de Nueva Guinea libran entre sí, hasta la meticulosísima institucionalización de formas políticas, el varón está siempre activo y «sobrecargado» con sus responsabilidades —a menudo porque tiene muy poco que hacer en las comunidades primitivas, e incluso en muchas sociedades históricas—. Pero su creciente denigración de la mujer, su transposición de la alteridad, desde una relación conciliadora a otra de tipo antagónico, genera un ambiente hostil en la sociedad —una mezquindad de espíritu, un hambre de reconocimiento, un apetito agresivo y una aterradora exacerbación de la crueldad—, que vuelve al hombre cada vez más proclive a victimizar a su propia especie. El esclavo es la encarnación masculina de la mujer, por largo tiempo esclavizada: un mero objeto que es poseído y usado conforme a los cánones de la moralidad patriarcal. La estructuración de la alteridad en términos antagonistas, que Hegel celebraba como el primer paso hacia la autoidentidad, se convierte en una epistemología que devalúa a la humanidad, que pasa a ser un agregado de meros objetos, una regresión psicológica que, en último término, lleva a concebir a los seres humanos como la mera personificación del trabajo.

En cuanto que víctima y agresor, la mujer y el hombre entran así en una ciega complicidad con un sistema moral que les niega su naturaleza humana y, en último término, niega también la integridad de la naturaleza externa. Sin embargo, siempre latente en la represiva moralidad que surge con el patriarcado hay una ardiente potencialidad para la revuelta, con su rechazo explosivo de los roles que la socialización ha inculcado en todos los intersticios de la subjetividad humana, excepto en los más profundos. Las restricciones morales impuestas por el patriarcado y luego por el sistema de clases continúan siendo una constante ofensa a la racionalidad humana. De entre las cenizas de la moralidad, emerge

el programa para un nuevo acercamiento al bien y al mal —una disciplina racional llamada ética— que está libre de los patrones de conducta de tipo jerárquico. De la ética surgirán criterios racionales para evaluar la virtud, el mal y la libertad, y no solo la culpa, el pecado y sus sanciones. La ética puede intentar abarcar la moral y justificar sus epistemologías del gobierno, pero siempre será vulnerable a los propios estándares racionales que ha creado para justificar la dominación.

La autonegación y las crecientes contradicciones del gobierno crean tensiones, tan inherentemente perturbadoras para la «civilización», que la sociedad de clases debe mantenerse continuamente bien armada y pertrechada —no solo psicológicamente, por medio del Estado que cultiva en el interior de cada individuo, sino también físicamente, por medio del Estado que institucionaliza—. Tal y como Platón les recordaba a los atenienses, la naturaleza del esclavo es rebelde: he aquí una formulación filosófica para una condición susceptible de convertirse periódicamente en una realidad social explosiva. Cuando la moralidad y la introyección psíquica no logran contener las crecientes contradicciones sociales y personales, la sociedad de clases debe recurrir a la coerción directa, es decir, al sistema institucionalizado de fuerza que llamamos «Estado político».

Entre la sociedad y el Estado político plenamente desarrollado, hay en última instancia un punto histórico donde las restricciones psíquicas creadas por la socialización y la moralidad represiva comienzan a deteriorarse. Las contradicciones sociales y personales no pueden ya resolverse por la vía del discurso, y la única opción que queda es recurrir a la amenaza de la violencia bruta. La sociedad precapitalista jamás rehuyó esta posibilidad, ni tampoco la envolvió en homilías mojigatas acerca de la sacralidad de la vida; antes bien, admitía cándidamente que la coerción era su última defensa contra la agitación social y popular.

Se podría conjeturar que el Estado, como instrumento de violencia organizada, evolucionó a partir del abierto ejercicio de la violencia. Esta ha sido la tesis de muchos teóricos radicales, como es el caso de Proudhon. Se trata, sin embargo, de una visión tan reduccionista

que deja, desde un punto de vista histórico, muchas cosas sin resolver. Así lo dieron a entender Marx y Kropotkin en un gran número de escritos.[96] El Estado no apareció de pronto con un estallido en el horizonte social, como si se tratase de una erupción volcánica. Es posible que las invasiones pastoriles aceleraran su desarrollo de forma drástica, pero la idea de un salto desde una forma a-estatal a un Estado constituido es probablemente ficticia.

El hecho de que el Estado sea una hibridación de instituciones políticas y sociales, de funciones coercitivas y distributivas, de procedimientos fuertemente punitivos y regulatorios y, finalmente, de necesidades de clase y necesidades administrativas, todo este proceso de fusión ha producido paradojas ideológicas y prácticas muy fuertes, que aún hoy persisten como temas fundamentales. Por ejemplo, ¿hasta qué punto podemos separar el Estado de la sociedad en los niveles municipal, económico, nacional e internacional? ¿Es posible hacerlo completamente? ¿Se han vuelto el Estado y la sociedad tan inextricablemente entrelazados que una sociedad libre ya no es posible sin ciertos factores estatales, como la delegación de la autoridad? En resumen, ¿es posible la libertad en ausencia del Estado «despolitizado» del que hablaba Marx o sin el Estado «mínimo» que han venido defendiendo algunos de sus seguidores «libertarios»? En los capítulos finales de este libro trataré de responder a estos interrogantes. Por el momento, nos centraremos en aquellos atributos del Estado que lo han fusionado con la sociedad hasta tal punto que nuestra capacidad para distinguir entre ambos se ve completamente empañada.

Antes que nada, es evidente que hay que hacer una clara distinción entre coerción social e influencia social. A pesar de sus similitudes, una y otra no son idénticas: el líder carismático weberiano de los albores de la historia poco tiene que ver con la burocracia impersonal que sufrimos en su ocaso. El primero es personal; la segunda, institucional. Para llevar esta distinción aún más lejos, diremos que las relaciones jerárquicas que se basan en la personalidad son marcadamente flexibles, ad hoc y fácilmente desmontables, como lo son las «jerarquías de dominio-sumisión» que los etólogos les imputan con tanta facilidad a los primates. Las relaciones burocráticas, en cambio, son notoriamente rígidas y escleróticas, y han sido desprovistas a conciencia de toda

personalidad. Son autoexpansivas y tienden a perpetuarse a sí mismas. En cuanto meros instrumentos de gobierno, las estructuras burocráticas son la quintaesencia de la jerarquía; de hecho, son la expresión política del poder objetivo, del poder que «meramente» es ejecutado por individuos que, en su calidad de burócratas, están totalmente desprovistos de personalidad y singularidad. En consecuencia, en muchas regiones de nuestro mundo moderno este personal ha sido convertido, casi literalmente, en una tecnología de Estado, en la cual cada burócrata es intercambiable por otro, e incluso, recientemente, por dispositivos mecánicos.[97]

La diferencia entre coerción social e influencia social se aprecia con claridad en las sociedades aparentemente jerárquicas que se hallan todavía políticamente subdesarrolladas. Los indios americanos de la Costa Noroeste, bastante estratificados, nos proporcionan un buen ejemplo que podría extenderse fácilmente hasta incluir a las más sofisticadas culturas de la Polinesia. Estas sociedades indígenas tenían esclavos y, según observa Peter Farb, probablemente hasta el «último y más bajo ciudadano conocía con precisión su posición hereditaria con una distancia [exactamente] definida con respecto al jefe».[98] Pero, si nos atenemos a los hechos, no se puede decir que fueran comunidades de estructura estatal. El jefe «no tenía poder político alguno ni ninguna forma de respaldar sus decisiones». Su influencia social se basaba en el prestigio. Carecía de todo «monopolio de la fuerza». Si la comunidad no estaba satisfecha con el desempeño de sus funciones, el jefe podía ser destituido. A pesar de la muy estratificada estructura de estas comunidades, lo cierto es que estas no eran una «sociedad de clases» en ningún sentido moderno del término. La estratificación se basaba en la proximidad con el jefe en términos de lazos de sangre; o, según las palabras de Farb, era una cuestión de «distancia con respecto al jefe». En resumen: el linaje, y no la posición económica ni las gradaciones institucionales, determinaba el estatus. «Insistir en el uso del término “sistema de clases” para referirse a la sociedad de la Costa Noroeste», observa P. Drucker, «significaría que cada individuo en solitario constituía una clase»[99] —una situación que se asemeja más a las «jerarquías» primates que a la estratificación institucionalizada que asociamos con una sociedad de clases—.

Lo que caracteriza inicialmente el surgimiento del Estado es la

politización gradual de importantes funciones sociales. Desde la América india hasta las más apartadas regiones de Asia, podemos hallar pruebas considerables que apuntan a que los roles personales de estatus, que en principio son muy similares a las jefaturas de la Costa Noroeste, poco a poco se fueron transformando en instituciones políticas, una transformación que tuvo que ver no solo con la coerción, sino también con la satisfacción de necesidades sociales reales. Una de las principales necesidades que estas instituciones satisficieron fue la redistribución de bienes entre áreas ecológica y culturalmente dispares. Ante la ausencia de mercados locales, las figuras reales que alcanzaron la prominencia en el valle del Nilo, en las llanuras mesopotámicas, en las montañas peruanas y en los valles fluviales de la India y China hicieron posible que el producto de los agricultores, cazadores, pastores y pescadores pudiera llegar a las comunidades, incluyendo las ciudades administrativas, que de lo contrario solo hubieran tenido acceso a una limitada variedad de bienes. Si bien es cierto que con anterioridad los depósitos de los templos ya habían desempeñado funciones similares a nivel local, los monarcas de las civilizaciones antiguas llevaron estas funciones a una escala imperial.

Además, estas figuras sirvieron también para atenuar los periodos de «festejos» y los de «hambruna». La historia de José es algo más que una parábola bíblica sobre las responsabilidades y los lazos consanguíneos: ejemplifica la ideología autocrática, que entremezcla, en el mistificado mundo de los sueños proféticos, los principios sociales con los políticos. José encarna los roles combinados del clarividente y el visir, la figura mitopoiética y el funcionario racional y calculador. Si Gilgamesh nos recuerda al guerrero que debe ser socializado, haciéndolo pasar de dios a rey, José nos recuerda un cambio aún más temprano: el chamán tribal que ha de convertirse en una figura explícitamente política, antes de que la sociedad y el Estado sean claramente discernibles. Su historia, de hecho, nos enfrenta a una de esas paradojas del pasado que siguen con nosotros a día de hoy: ¿dónde termina el vidente político (desde el líder carismático hasta el teórico constitucional) y dónde comienza el puro y simple administrador social? De hecho, ¿dónde se distingue el Estado de las funciones socialmente pragmáticas que empieza a absorber? Como habremos de ver, no son estas cuestiones ociosas, ya que reaparecen una y otra vez en

nuestros intentos de reconstruir una visión de un futuro social libre y humano.

José es también uno de los primeros profesionales políticos, y el profesionalismo —la abolición de la gestión social como actividad «amateur»—[100] es una marca del estatismo. Los cánones de eficiencia se vuelven una moralidad política en sí mismos, reemplazando la todavía inarticulada noción de formas informales de libertad, que se presumen ineficientes. Incluso en mayor medida que Yavé, el Estado es un dios celoso. Debe prevenir, absorber y concentrar el poder en cuanto principio nutritivo de autopreservación. Esta forma de imperialismo político sobre todas las demás prerrogativas de la sociedad produce una jungla desatada de ideologías metafísicas de cariz estatista: la identificación ilustrada del Estado con la sociedad, el concepto hegeliano del Estado como la realización de la idea ética de la sociedad, la noción spenceriana del Estado como «organismo biológico», la visión de Bluntschli del Estado como la institucionalización de una «voluntad colectiva», la idealización de Meyer del Estado como un principio organizador de la sociedad… Se podría seguir indefinidamente, y configurar una visión corporativa del Estado que fácilmente se preste a servir a la ideología fascista.

Históricamente, el Estado borra la distinción entre gobierno y administración. En las sociedades orgánicas, los así llamados pueblos primitivos eran muy conscientes de esta diferencia. Cuanto más nos acercamos a culturas organizadas en agrupaciones y tribus comparativamente simples, más nos percataremos de que el «gobierno» es un sistema de administración ad hoc, no institucionalizado. Incluso las sociedades militares y religiosas de los indios crows (en realidad, fraternidades semejantes a clubes) son ejemplos no de gobierno, sino de administración. En contraste con las estructuras institucionalizadas de carácter permanente basadas en la obediencia y el mando, que el gobierno presupone incluso en los niveles más rudimentarios, las sociedades crows se caracterizaban por una rotación de funciones y por una soberanía puntual, circunscrita a fines muy limitados y bien definidos. La soberanía que estas sociedades ejercían sobre la comunidad en su conjunto era ante todo funcional: principalmente servía para supervisar las cacerías de bisontes, una empresa cuyo éxito

involucraba un alto grado de coordinación y disciplina.

Llamar a estas actividades «gubernamentales» en lugar de «administrativas» y ver en ellas la prueba de un Estado plenamente desarrollado —antes que de funciones políticas del tipo más rudimentario— no es una mera cuestión terminológica, sino que refleja una confusión conceptual de la peor especie. En ideologías políticas de todo tipo, el abuso de términos como «gobierno» y «administración» convierten al Estado en el modelo, el patrón para construir una sociedad libre, por mucho que sus funciones sean reducidas a un «mínimo». En último término, esta confusión le facilita al Estado el argumentario ideológico que necesita para expandirse al máximo, especialmente en los regímenes de Europa Oriental, de tipo soviético. Como el mercado, el Estado no conoce límites: fácilmente se puede convertir en una fuerza autónoma, autogeneradora y autoexpansiva —la forma institucional que otorga su carácter tangible a la dominación por la dominación—.

La capacidad del Estado para absorber funciones sociales no solo le proporciona una justificación ideológica para su existencia; además, reordena la vida social desde el punto de vista físico y psicológico, de tal manera que el Estado se antoja indispensable en cuanto principio organizador de la consociación humana. En otras palabras, el Estado tiene una epistemología propia, una epistemología política, que está grabada en la psique y en la mente. Un Estado centralizado da lugar a una sociedad centralizada; un Estado burocrático, a una sociedad burocrática; un Estado militarista, a una sociedad militarista: y cada sociedad desarrolla las perspectivas y las psiques con las técnicas «terapéuticas» apropiadas, a fin de adaptar al individuo a su propia tipología.

Al reestructurar a la sociedad en torno a sí, el Estado adquiere funciones sociales superagregadas, que ahora se presentan como funciones políticas. De esta forma, no solo gestiona la economía, sino que la politiza; no solo coloniza la vida social, sino que la absorbe. Así, las formas sociales adoptan la apariencia de formas estatales y los valores sociales aparecen como valores políticos. La sociedad, en definitiva, es reorganizada de tal modo que se vuelve indistinguible del Estado. Por lo tanto, la revolución se enfrenta no solo a la tarea de destruir el Estado y reconstruir la administración

en términos libertarios; también debe destruir la sociedad, por así decirlo, y reconstruir la propia consociación humana conforme a nuevos parámetros comunales. El problema que enfrenta hoy el movimiento revolucionario no es tan solo el de reapropiarse de la sociedad, sino, literalmente, el de reconstruirla.[101]

Pero esta fusión de Estado y sociedad, tal y como veremos, es un desarrollo bastante reciente. En un principio, lo que a menudo pasa por ser el Estado en la literatura sociológica de nuestro tiempo es un conjunto muy flexible, inestable, e incluso bastante democrático, de instituciones que tienen raíces muy superficiales en la sociedad. Las asambleas populares de ciudadanos rara vez son formas estatales completas, con independencia de lo restringida que sea su conformación. Ni tampoco las jefaturas ni los reinos rudimentarios son fácilmente subsumibles en auténticas instituciones políticas. Durante las fases más tempranas de la antigüedad, tan pronto como las instituciones y los consejos centralizados empezaban a adoptar formas de un cariz estatal, eran fácilmente desmantelados y el gobierno volvía a la sociedad. Haríamos bien en referirnos a las endebles instituciones políticas de Atenas como formas cuasi-estatales, mientras que los así llamados despotismos orientales de la antigüedad a menudo estaban tan alejados de la vida aldeana que el control que ejercían sobre las comunidades tradicionales era tenue y no sistemático.

En lo que respecta a las relaciones entre Estado y sociedad, la comuna medieval está marcada por ambigüedades igual de fuertes. Lo que hace tan fascinante la discusión sobre la comuna que plantea Kropotkin en El apoyo mutuo es el uso tan laxo que hace del término «Estado», cuando describe su sistema de autogobierno. Tal y como él mismo destaca:

La autojurisdicción era el punto esencial, y la autojurisdicción significaba autoadministración. Pero la comuna no era simplemente una parte autónoma del Estado —tales ambiguas palabras no se habían inventado aún—, sino que era un Estado en sí misma. Tenía derecho a decidir sobre la guerra y la paz, sobre la confederación y la alianza con sus vecinos. Era soberana en lo que concernía a sus propios asuntos, y su soberanía no la compartía con nadie. El poder

político supremo podía emanar de un fórum democrático, como sucedía en Pskov, cuyo vyeche enviaba y recibía embajadores, firmaba tratados, aceptaba y enviaba príncipes o prescindía de ellos por docenas de años; o bien residía en —o era usurpado por— una aristocracia de mercaderes o incluso nobles, como sucedía en centenares de ciudades italianas o de Europa central. En cualquier caso, el principio siempre era el mismo: la ciudad era un Estado, y —lo que quizá sea más destacable— cuando el poder en la ciudad era usurpado por una aristocracia de mercaderes o incluso de nobles, la vida interna de la ciudad y el democratismo de su cotidianidad no desaparecían: dependían bien poco de lo que podríamos llamar la forma política del Estado.[102]

Dada la sofisticación de los planteamientos anarquistas de Kropotkin, estas líneas llaman la atención, pues, de manera considerable, arrojan luz sobre la formación del Estado como un fenómeno graduado. El Estado adquiere estabilidad, forma e identidad solo cuando las lealtades personales son transmutadas en instituciones despersonalizadas, el poder se vuelve centralizado y profesionalizado, la costumbre da paso a la ley y el gobierno absorbe la administración. Pero el paso decisivo de la sociedad al Estado ocurre con el acto político más supremo de todos: la delegación del poder. Es significativo que haya habido tan acaloradas disputas, tanto en términos teóricos como históricos, sobre un acto de tan crucial importancia. La teoría del contrato social, desde Hobbes hasta Rousseau, consideraba la delegación del poder como un tema central, casi en términos metafísicos. El propio contrato social era visto como un acto de desempoderamiento personal, una cesión consciente, por parte del yo, del control sobre las condiciones sociales de la vida. Para Hobbes y para Locke, ciertamente, la delegación del poder quedaba restringida a las cuestiones relacionadas con la seguridad de la vida (Hobbes) y su extensión, a través del trabajo, a lo que sería la santidad de la propiedad (Locke).

Las opiniones de Rousseau eran más severas y más cándidas que las de sus predecesores británicos. En un párrafo muy citado de El contrato social, declara:

La soberanía, por la misma razón que la hace inalienable, no puede ser representada. Yace esencialmente en la voluntad general, y la voluntad no admite representación: o es la misma o es otra; no hay posibilidad intermedia. Los diputados del pueblo, en consecuencia, no son ni pueden ser sus representantes: son apenas sus administradores, y no pueden resolver nada de forma definitiva. Cada ley que el pueblo no haya ratificado directamente es nula y vacía: de hecho, no es una ley. El pueblo de Inglaterra se considera libre, pero se equivoca gruesamente: solo es libre durante la elección de los miembros del Parlamento. Tan pronto como estos son elegidos, vuelve a ser esclavo, no es nada.[103]

Sacado del contexto general de El contrato social, este párrafo puede ser fácilmente malinterpretado. Pero lo importante es la distinción que hace Rousseau entre diputación y delegación, democracia directa y representación. Delegar el poder es despojar a la personalidad de sus rasgos más integrales; es negar la noción misma de que el individuo no solo es competente para gestionar su vida personal, sino también su contexto más importante: el contexto social.

El problema del poder delegado surgió de la forma más clara en los asuntos de la «ciudad-Estado». De hecho, más allá de algunas áreas sociales localizadas, la cuestión se vuelve esquiva y oscura, aunque solo sea porque pierde su escala y su comprensibilidad humanas. En historia sumeria, de acuerdo con Henri Frankfort, las primeras «ciudades-Estado» eran administradas por «asambleas igualitarias», que disfrutaban de «un grado de libertad inusitado». Incluso el sometimiento a la voluntad de la mayoría, expresada en el voto, era desconocido. Al parecer, la delegación del poder a una mayoría numérica, en efecto, se veía como una transgresión de la integridad primordial, al menos en su forma tribal. «La asamblea continuaba deliberando bajo la guía de los ancianos hasta que se alcanzaba la unanimidad». A medida que las ciudades-Estado comenzaron a expandirse y a pelear por los derechos sobre la tierra y el agua, el poder para hacer la guerra le fue conferido a un ensi, o «gran hombre»; pero este poder delegado volvería a la asamblea una vez

terminado el conflicto. Sin embargo, como señala Frankfort:

La amenaza de una emergencia nunca desaparecía, una vez que las ciudades florecieron y crecieron en número. Campos contiguos, cuestiones relacionadas con el drenaje y la irrigación, la seguridad del tránsito en aras de la conservación de los suministros: todos estos podían ser temas de disputa entre ciudades vecinas. Podemos rastrear una guerra fútil y destructiva que se libró, durante cinco o seis generaciones, entre Umma y Lagash por algunos campos de tierra cultivable. Bajo tales condiciones, la monarquía [bala] pareció adquirir un carácter permanente.[104]

Aun así, hay pruebas que apuntan a que hubo revueltas populares, posiblemente para restaurar el antiguo orden social o para limitar la autoridad del bala. Los datos son demasiado vagos como para aportarnos una idea clara de todas las cuestiones que pudieron haber producido los conflictos internos entre las ciudades sumerias, pero el salto del tribalismo al despotismo es obviamente un mito.

La cuestión de delegar el poder al tiempo que se afirma la competencia del cuerpo político alcanza un extraordinario grado de conciencia y claridad en la Atenas clásica. La Oración fúnebre de Pericles es uno de los más notables vestigios que tenemos de la democracia en la polis, tal y como está reconstruida por uno de sus oponentes, Tucídides. La Oración no solo celebra el deber cívico y la libertad; también afirma con vehemencia las exigencias de la personalidad y la libertad privadas. Las leyes de Atenas «conceden igual justicia para todos en sus diferencias privadas», se cuenta que declaró Pericles, y «las consideraciones de clase» no «interfieren con el mérito; ni tampoco lo hace la pobreza, sino solo la ley. Si un hombre es capaz de servir a la polis, la oscuridad de su posición no será un obstáculo para hacerlo». La libertad política

también se extiende a nuestra vida cotidiana. En ella, lejos de ejercer una celosa vigilancia entre nosotros, no sentimos que

debamos ofendernos porque el vecino haga lo que quiere, ni que debamos siquiera dedicarle una de esas miradas injuriosas que ofenden, aunque no impongan una pena tangible. Pero toda esta soltura en nuestras relaciones privadas no nos hace ciudadanos sin ley.[105]

A partir de estas estimulantes observaciones personales, sin precedentes en la literatura clásica, la Oración construye una entusiasta y mundana visión de Atenas, en cuanto polis que trasciende los confines de una comunidad ligada a la tradición:

Abrimos nuestra ciudad al mundo, y no hacemos nada por impedir que los extranjeros aprovechen la oportunidad de aprender y observar, aunque ocasionalmente pueda ser un enemigo quien se beneficie de nuestra liberalidad, pues confiamos menos en el sistema y en la política que en el espíritu nativo de nuestros ciudadanos; mientras que, con respecto a la educación, donde nuestros rivales, a través de una ardua disciplina, siguen buscando la hombría desde la misma cuna, en Atenas vivimos exactamente como nos place, sin dejar por ello de estar igual de preparados para afrontar cualquier amenaza real.

La confianza de Pericles en la integridad de la polis se deriva de su confianza expansiva en la integridad de sus ciudadanos. Aquí el ideal ateniense de la ciudadanía como la realidad física del cuerpo político —de hecho, como la sociedad encarnada en una asamblea de individuos libres que formulan y administran directamente la política— encuentra una expresión lúcida y consciente, que no se volverá a dar hasta tiempos muy recientes. Para Pericles, todos los atenienses merecen la consideración de individuos competentes, seres capaces de autogestionarse, y de ahí su derecho a reclamar una soberanía directa, no mediada, sobre los asuntos públicos. El genio de Atenas estriba no solo en la integridad de la polis, sino en la integridad de sus ciudadanos; Atenas puede considerarse en su conjunto «la escuela de Grecia», y Pericles duda de que «el mundo

haya producido a un hombre que, pudiendo depender solo de sí mismo, sea tan versátil como el ateniense, capaz de afrontar airoso cualquier circunstancia». El concepto helénico de autarkeia, de autosuficiencia individual agraciada por una personalidad realizada y completa, constituye la auténtica base de la democracia ateniense. No es casual que este famoso pasaje, que comienza con un canto a la comunidad, Atenas, termine con un sentido tributo al individuo: el ateniense.

Casi todos los discursos y declaraciones que han llegado hasta nosotros, incluyendo los de los derechos humanos generados por las grandes revoluciones, palidecen al lado del de Pericles. Su gran Oración exhibe un sutil equilibrio entre la comunidad y el individuo, así como una asociación de la administración social con la competencia, que en los posteriores discursos sobre la libertad rara vez alcanzan una centralidad semejante. No es en «Dios» donde la polis ateniense pone su «confianza», sino en sí misma. La práctica de la democracia directa era una afirmación de la ciudadanía como proceso de acción directa. Atenas estaba institucionalmente organizada para hacer que su ciudadanía, potencialmente monádica, pasara a conformar un organismo político cohesivo, dejando de ser átomos dispersos. Sus periódicas asambleas de ciudadanos (Ecclesia), su rotativo Consejo de los Quinientos (Boulé) y los jurados, que replicaban a centenares la polis en miniatura, eran las creaciones conscientes de un espacio público que se había ido desarrollando de forma en gran medida intuitiva en las sociedades tribales y que rara vez habría de alcanzar semejante grado de racionalidad práctica en los siglos posteriores. Todo el sistema ateniense estaba diseñado, desde el punto de vista de su organización, para obstruir el profesionalismo político, impedir el surgimiento de la burocracia y perpetuar una ciudadanía activa. Podemos criticar esta democracia, con razón, por negarle poder a los esclavos, a las mujeres y a los extranjeros residentes, que juntos constituían la gran mayoría de la población. Pero esta, lejos de ser exclusiva de Atenas, era la práctica común en todo el mundo mediterráneo en el siglo V a. C. En cambio, la originalidad de Atenas, su carácter único, reside en las formas institucionales que desarrolló para una minoría —formas que «civilizaciones» más tradicionales convirtieron en el privilegio de una muy reducida clase gobernante—.

Los conflictos en torno a la representación y a la delegación del poder, la burocracia y las exigencias de competencias por parte de los ciudadanos aparecen a lo largo de la historia. Se repiten en la comuna medieval, en las revoluciones inglesa, norteamericana y francesa, en la Comuna de París de 1871, e incluso en tiempos más recientes, bajo la forma de demandas populares en pro de la autonomía municipal y vecinal. Como un extraño talismán, estos conflictos sirven para disociar las pretensiones sociales del Estado de las pretensiones políticas de la sociedad. La cuestión de la competencia pública atraviesa la coraza ideológica que oculta las funciones del Estado a ojos de la sociedad, separando gobierno de administración; profesionalismo, de amateurismo; relaciones institucionalizadas, de relaciones funcionales, y el monopolio de la violencia, de los ciudadanos en armas. Las instituciones atenienses eran únicas no solo por sus prácticas, sino por ser producto de un esfuerzo consciente, antes que de los azares de una intuición política, o de la costumbre. La práctica de los atenienses a la hora de crear sus instituciones democráticas era en sí misma un fin; era el equivalente a la polis, concebida como un proceso social.

Una línea muy delgada separa la práctica de la democracia directa de la acción directa.[106] La primera es institucionalizada y autodisciplinada; la segunda, episódica y, a menudo, muy espontánea. Sin embargo, en torno al derecho de un pueblo a asumir un control no mediatizado sobre la vida pública, se puede establecer una relación entre un pueblo reunido en asamblea que formula políticas cara a cara, y acciones tales como las huelgas, la desobediencia civil e incluso la insurrección. La representación ha sido validada por una creencia elitista en que solo los individuos seleccionados (en el mejor de los casos, elegidos por su experiencia y habilidad; en el peor, por nacimiento) están cualificados para entender los asuntos públicos. Hoy en día, la representación es validada por razones instrumentales, como pueden ser la complejidad de la sociedad moderna y su intrincado laberinto de dificultades logísticas.

La democracia helénica adquirió la reputación, particularmente gravosa —y temible, de hecho—, de ser un «gobierno de la multitud» (en lo que vendría a ser una traducción moderna de las opiniones de sus oponentes en el siglo V a. C.), acaso porque ponía

de manifiesto que la acción directa podía ser institucionalizada sin ser burocratizada. Así, la acción directa podía transformarse en un proceso permanente —una revolución permanente—, y no solo en una serie de hechos temporales. Si pudiera demostrarse que la acción directa en cuanto forma de autogestión sirve para estabilizar la sociedad, y no para reducirla a fragmentos caóticos, el Estado como fuerza para la violencia y la dominación pasaría a ser historia.

Quedan aún por tratar algunas cuestiones importantes. ¿Bajo qué condiciones sociales la acción directa puede ser institucionalizada como una democracia directa? ¿Y cuáles son las formas institucionales que habrían de producir esta transformación? Las respuestas a estos interrogantes, así como a otras cuestiones que hemos planteado, habrán de esperar hasta las páginas finales de este libro. Lo que sí tiene sentido preguntarse en este punto es qué clase de ciudadano o de yo público —qué principio de ciudadanía y de personalidad— forma la verdadera base de una democracia directa. El principio común que legitima la acción directa y la democracia directa es un compromiso del cuerpo político con la creencia de que una asamblea pública, formada por individuos libres y autónomos, puede afrontar cara a cara y de forma competente los asuntos públicos.

Ninguna otra noción política ha sido blanco de tanto desprecio y denuncia ideológica por parte del Estado, ya que la acción directa impugna todo razonamiento a favor del estatismo. El Estado sustituye el ideal de la competencia personal por el elitismo; el amateurismo, por el profesionalismo; el cuerpo político —en el sentido de una democracia cara a cara—, por la delegación y la burocratización de la toma de decisiones y de su implementación; el reempoderamiento del individuo y el esfuerzo, por llegar a acuerdos a través del diálogo, y la razón, por el monopolio del poder y la violencia. Desde el punto de vista del Estado, la «usurpación» pública de los asuntos sociales representa el triunfo del caos sobre el kosmos. Y si el legado de la dominación ha tenido alguna vez un propósito —aparte del de apoyar los intereses jerárquicos y de clase —, este ha sido el intento de extirpar o exorcizar, desde el propio discurso social, la creencia en la competencia pública. Si la

democracia directa ha sido tratada con más suavidad, como un arcaísmo incompatible con las necesidades de una sociedad «compleja» y «sofisticada», la acción directa —en cuanto campo de entrenamiento de la personalidad, de la autoafirmación y de la sensibilidad para una democracia directa— ha sido sistemáticamente denunciada como anarquía, entendida como la degradación de la vida social a caos.[107]

Una determinada forma social —el capitalismo, ya sea en sus formas democráticas como en las totalitarias— ha tenido un éxito notable en el logro de este exorcismo, si bien solo en épocas muy recientes. El extraordinario ahínco con que la sociedad burguesa ha desacreditado las exigencias populares de control público sobre los procesos sociales es el resultado de unos cambios estructurales de amplio alcance, que han tenido lugar en la propia sociedad. Si los reclamos de autonomía local evocan exigencias sociales políticamente ingenuas y atávicas, es solo porque la dominación se ha transformado en algo más que en un mero legado: se ha sedimentado sobre cada aspecto de la vida social. De hecho, las crecientes exigencias de control local bien pueden ser indicativas del grado en que la comunidad misma —una municipalidad o un vecindario— se enfrenta a la extinción.

Lo que dota al capitalismo de su carácter único es el poder arrollador que le concede a la economía: la supremacía que le otorga al homo economicus. Marx, que como historiador económico celebró este triunfo del capitalismo con el mismo vigor con que lo condenaría al ejercer de crítico social, observó que:

La gran influencia civilizadora del capital (reside en) que produce un estadio de la sociedad en comparación con el cual todos los anteriores aparecen como meros desarrollos locales de la humanidad y como idolatría de la naturaleza. Por primera vez, la naturaleza se vuelve meramente un objeto de la humanidad, meramente una cuestión de utilidad; deja de ser reconocida como un poder por sí mismo; y el descubrimiento teórico de sus leyes autónomas aparece solo como una artimaña para someterla a las necesidades humanas, ya sea como objeto de consumo o como medio de producción.[108]

Gran parte de este párrafo fue escrito con malicia, ya que por aquel entonces nadie era más consciente que el propio Marx de que el temor del capital y los intentos éticos por contenerlo se remontaban a la época de Aristóteles, e incluso antes. Pero los efectos del capitalismo y su originalidad histórica quedan aquí bien descritos. En toda sociedad precapitalista existían fuerzas compensatorias (al margen de toda la «idolatría de la naturaleza») para restringir la economía de mercado. Y no menos significativo es el hecho de que muchas de estas sociedades pusieron toda una serie de trabas y obstáculos, que ellos creían insuperables, para evitar que el Estado penetrara en la vida social. Lo irónico es que Marx, más aún que los principales teóricos sociales de su tiempo, reconoció la capacidad que tenían las comunidades de las aldeas para resistir la penetración del comercio y de las formas políticas despóticas en el sustrato comunal duradero de la sociedad.

En El capital, Marx exploró concienzudamente la notable capacidad de la tradicional sociedad aldeana de la India para retener su identidad arquetípica contra los corrosivos efectos del Estado. En sus propias palabras:

Esas pequeñas y tan antiguas comunidades indias, por ejemplo, algunas de las cuales todavía existen, se basan en la posesión de la tierra en común, en la combinación de la agricultura y las artesanías y en una inalterable división del trabajo, lo que sirve como plan establecido y como base de acción para toda nueva comunidad que surja […]. La ley que regula la división del trabajo en la comunidad opera con la autoridad irresistible de una ley de la naturaleza, mientras que cada artesano individual, el herrero, el carpintero y los demás, se conduce en lo relativo a su oficio de modo tradicional pero independiente, sin reconocer autoridad alguna. La simplicidad del organismo productivo en estas comunidades autosuficientes —que constantemente se reproducen a sí mismas en la misma forma y que, cuando accidentalmente se destruyen, renacen en el mismo lugar y con el mismo nombre— es la clave de la estabilidad de las sociedades asiáticas, que contrasta con la constante disolución de los Estados asiáticos y su incesante

cambio de dinastías. La estructura de los elementos económicos fundamentales de la sociedad permanece inalterada, ajena a las tormentas que estallan en las nubosas regiones de la política.[109]

Una vez más, uno desearía una interpretación menos economicista y tal vez menos técnica de la aldea asiática, cuya elaborada cultura parece escapar completamente a la atención de Marx en estos párrafos. Tan abrumadora era esta «inercia» cultural que no había nada, excepto la aniquilación genocida, que pudiera vencer la capacidad de aquella sociedad para resistir fuerzas económicas y políticas invasoras.[110]

Un papel similar jugaron los gremios de la Europa medieval, la yeomanry[111] de la Reforma inglesa y el campesinado de la Europa occidental. Bien entrado el siglo XX, los granjeros de los condados (o de fincas relativamente aisladas) y los habitantes urbanos estaban vinculados a vecindarios claramente definidos, a familias expandidas, a tradiciones culturales fuertes y a un comercio familiar a pequeña escala. Estos sistemas coexistían con el floreciente aparato comercial e industrial de la América y la Europa capitalistas. Aunque la economía de mercado y la tecnología industrial habían establecido con claridad su soberanía sobre estas áreas, el yo conservaba aún su propio refugio no-burgués frente a las exigencias de la sociedad puramente capitalista. En el hogar y en la familia (ciertamente patricéntrica y provinciana), en el pueblo o el vecindario, en un comercio personalizado y a una escala más o menos humana, en un proceso de socialización que transmitía las verdades tradicionales de la decencia, la hospitalidad y el servicio, la sociedad todavía preservaba un refugio comunal propio, a resguardo de las fuerzas atomizadoras de la economía de mercado.

A mediados del siglo XX, sin embargo, las operaciones de mercado a gran escala ya habían colonizado todos los aspectos de la vida social y personal. La relación comprador-vendedor —una relación que subyace en el corazón mismo del mercado— se convirtió en el sustituto omnipresente de todas las relaciones humanas al nivel más básico de la vida social y personal. «Comprar barato» y «vender caro» sitúa a las partes involucradas en el proceso de intercambio en una posición inherentemente antagónica, al ser ambos

competidores potenciales con respecto a los bienes de cada uno. La mercancía —distinta del regalo, cuya vocación es crear alianzas, fomentar la asociación y consolidar la socialidad— lleva a la rivalidad, a la disociación y a la asocialidad.

Al margen de los temores que los filósofos, de Aristóteles a Hegel, han articulado ante el rol disociativo de un comercio y una industria organizados para el intercambio, la sociedad misma hacía mucho que había puesto límites al intercambio con un protocolo social propio, cuyos vestigios aún pueden distinguirse en ese mercado arcaico y cara a cara que es el bazar. Allí no se empieza por anunciar lo que se quiere comprar, no se comparan precios ni se entra en ese duelo universal llamado «regateo». En lugar de ello, la etiqueta requiere que el proceso de intercambio comience con elegancia y retenga su dimensión comunal. Al principio se sirven bebidas, se intercambian noticias y chismes, luego se mantiene alguna charla personal y, en su momento, se lanzan expresiones de admiración por las mercancías. Se llega al proceso de intercambio tangencialmente. La ganga, si se consigue, es un vínculo, un contrato sellado por imperativos éticos consagrados por la tradición.

El aspecto aparentemente no comercial de este proceso de intercambio no debería verse como una mera astucia o hipocresía; antes bien, refleja los límites que la sociedad precapitalista le imponía al intercambio para evitar la latente impersonalidad del comercio, tanto como su potencial bajeza de espíritu, su insaciable apetito de ganancia, su capacidad para subvertir todos los límites sociales en aras del interés material privado, de disolver todas las pautas tradicionales de la comunidad y la consociación, de subordinar las necesidades del cuerpo político a preocupaciones de naturaleza egoísta.

Pero las cautelas ante el comercio no obedecían solo a estas razones. Es muy posible que la sociedad precapitalista viera en el intercambio de mercancías un regreso de lo inorgánico, de la sustitución de las relaciones humanas vivas por cosas. Ciertamente, estos objetos podían ser vistos simbólicamente como signos de consociación, alianza y mutualidad —que es precisamente lo que el regalo representaba—. Pero, desprovistos de este significado

simbólico, los meros objetos o mercancías podían adquirir características socialmente corrosivas. Si no se controlaban, bien podían viciar todas las formas de asociación humana y disolver finalmente la sociedad misma. La transición del regalo a la mercancía, en efecto, podía dar lugar a la desintegración de la comunidad, de modo que esta pasaría a ser un mercado, y la unión consanguínea o ética entre la gente, un egotismo competitivo y agresivo.

Que el triunfo de la mercancía sobre el regalo fue posible solo después de grandes transformaciones en las relaciones sociales humanas es un hecho que ha sido ya soberbiamente examinado en la última parte de El capital. No necesito resumir la devastadora narración y el análisis que hace Marx de la acumulación capitalista, su «ley general», y, especialmente, el arrollador dislocamiento del campesinado inglés desde el siglo XV en adelante. El regalo virtualmente desapareció en cuanto que materialización de la asociación, y pervivió apenas como un subproducto de las ceremonias. El protocolo tradicional que constreñía el proceso de intercambio fue reemplazado por un proceso completamente impersonal, depredador —y, hoy en día, cada vez más electrónico —. Primero vino el precio, después la calidad; y las mismas cosas que alguna vez fueron símbolos en lugar de meros objetos para uso e intercambio se fetichizaron, junto con las «necesidades» que debían satisfacer. Fuerzas sobrehumanas parecían apoderarse ahora del propio yo. Incluso el interés mismo, que la teoría social griega consideraba antaño la amenaza más seria para la unidad de la polis, parecía estar gobernado por un sistema de mercado, que despojaba al sujeto de su capacidad para moverse libremente en el proceso de intercambio como un comprador y vendedor autónomo.

Irónicamente, la industria moderna, habiéndose derivado de los arcaicos sistemas de comercio y venta al por menor, ha vuelto a sus orígenes comerciales con un vengativo autodesprecio, que viene marcado por una racionalización degradante del propio comercio. El centro comercial, con su desmesura, sus áreas para el estacionamiento de vehículos, su parco número de vendedores, el arrullo de su hilo musical, su deslumbrante despliegue de bienes en estantes, su elaborado sistema de vigilancia, su total falta de calidez humana en el trato, sus embalajes y empaquetados —engañosos

hasta la crueldad— y sus largos mostradores con cajas registradoras, que de forma tan impersonal e indiferente dan cuenta del proceso de intercambio, todo esto nos habla de una desnaturalización de la consociación y de la sensibilidad humanas, a unos niveles que transgreden la sacralidad de los bienes destinados a conservar la vida misma.

Lo que resulta aquí de una importancia crucial es que este mundo atraviesa tanto la vida personal como la económica. El centro comercial es el ágora de la sociedad moderna, el centro cívico de un mundo totalmente económico e inorgánico. Se abre paso hasta las esferas más íntimas de la personalidad, imponiendo su protagonismo sobre cada aspecto de la vida doméstica. Las autopistas que conducen a sus parkings y a sus centros de producción cercan comunidades y vecindarios; su abusivo predominio en el comercio al por menor devora el pequeño establecimiento familiar; las subdivisiones que se concentran en torno a él devoran el mundo rural; y los automóviles que llevan a los fieles hasta sus templos son cápsulas herméticas que impiden todo contacto humano. Lo inorgánico no solo regresa a la industria y al mercado: también calcifica y deshumaniza las más íntimas relaciones entre las personas, adentrándose en el mundo supuestamente invulnerable del dormitorio y la guardería. La disolución masiva de los lazos sociales y personales que trae consigo el regreso de lo inorgánico transforma la familia entendida en sentido amplio en la familia nuclear y termina enviando al individuo a engrosar la clientela de los bares de solteros.

Con el vaciamiento de la comunidad a manos del sistema de mercado, que conlleva una pérdida de estructura, de articulación y de forma, presenciamos el consiguiente vaciamiento de la propia personalidad. Así como los lazos espirituales e institucionales que ligaban a los seres humanos para conformar relaciones sociales vibrantes son corroídos por el mercado de masas, así también los pilares de la subjetividad, del carácter y de la autodefinición son despojados de su forma y de su sentido. El ego aislado y en apariencia autónomo que la sociedad burguesa celebraba como el máximo logro de la «modernidad» resulta que no es sino la corteza de un individuo cuya plenitud solo fue posible antaño, gracias a que estaba arraigado en el seno de una comunidad integral.

Así como lo inorgánico reemplaza a lo orgánico en la naturaleza, también lo inorgánico reemplaza a lo orgánico en la sociedad y en la personalidad. La simplificación del mundo natural tiene un extraño paralelo en la simplificación de la sociedad y la subjetividad. La homogeneización de los ecosistemas va de la mano con la homogeneización del entorno social y de los así llamados individuos que lo pueblan. La íntima asociación entre la dominación del hombre por el hombre y la noción de la dominación de la naturaleza termina no solo en la noción de la dominación como tal: su rasgo más notorio es el tipo de naturaleza —una naturaleza inorgánica— que termina prevaleciendo, y que reemplaza a aquella naturaleza orgánica que los humanos tanto reverenciaron antaño.

Nunca podremos desligarnos de la naturaleza —así como jamás podremos desligarnos de nuestras propias entrañas—. La «utopía» tecnocrática que dibuja un mundo de autómatas personalizados sigue siendo un mito vacío. Las terapias que buscan ajustar seres orgánicos a condiciones inorgánicas producen meramente autómatas sin vida, inorgánicos y despersonalizados. Por consiguiente, la naturaleza siempre afirma su existencia como la matriz de toda vida social y personal, una matriz en la cual la vida siempre está comprendida por definición. Al racionalizar y simplificar la sociedad y la personalidad, no despojamos a la vida de sus atributos naturales; en cambio, lo que sí hacemos es destruir brutalmente sus atributos orgánicos. La naturaleza no solo coexiste con nosotros, sino que forma parte de cada aspecto de nuestra estructura y de nuestro ser. Retrotraer la evolución natural, desde formas más complejas de seres orgánicos a otras más simples, supone asimismo hacer retroceder la sociedad y el desarrollo social, desde formas más complejas a otras más simples.

El mito de que nuestra sociedad es más compleja que las culturas más tempranas no merece mayor atención; nuestra complejidad es estrictamente técnica, no cultural; nuestro efluvio de «individualidad» es más neurótico y psicopático, no más único o más intrincado. La «modernidad» alcanzó su apogeo entre las décadas que precedieron a la Revolución francesa y la década de 1840, después de lo cual el capitalismo industrial se adueñó de la vida social. Su paso, con un modesto número de excepciones, ha

dejado tras de sí una cruda desnaturalización de la humanidad y de la sociedad. Desde mediados del siglo XX, incluso los vestigios de su grandeza —si dejamos a un lado algunos estallidos dramáticos, como los de la década de 1960— casi han desaparecido de prácticamente todos los campos de la experiencia.

Lo que ha venido a reemplazar a los lazos que mantenían unidas la comunidad y la personalidad es una burocracia omnipresente, anónima y fría. El agente y el burócrata han pasado a ser los sustitutos de la familia, del pueblo y del vecindario, de las estructuras de apoyo personal de la gente que atraviesa una crisis y de las figuras sobrenaturales y míticas que ofrecían poder y vigilancia tutelar sobre el destino del individuo. Sin ninguna otra estructura de la que hablar que no sea la burocrática, la sociedad no solo se ha visto atravesada por dicha burocracia, sino que ella misma se ha convertido ya casi en una burocracia en la que todos, como Camus solía decir, han sido reducidos a funcionarios. La personalidad como tal ha terminado por corresponderse con los documentos, licencias y registros que definen el lugar que uno ocupa en el mundo. Más sagrado que documentos tales como el pasaporte, que no deja de ser una arcaica marca de ciudadanía, el permiso de conducir literalmente valida la identidad de uno, y la tarjeta de crédito pasa a ser la moneda mundial para el intercambio.

El legado de la dominación culmina así en el crecimiento conjunto de Estado y sociedad, y con él, en una disolución de la familia, de la comunidad, de la ayuda mutua y del compromiso social. Incluso el sentido del propio destino personal desaparece en la oficina y entre los archivos del burócrata. La historia misma será leída en los microfilms y en los archivos informáticos de esas instancias que, hoy por hoy, constituyen las auténticas instituciones de la sociedad. Es cierto que las categorías psicológicas «se han vuelto categorías políticas», tal y como ya observara Marcuse en las líneas iniciales de su Eros y civilización,[112] pero lo han hecho de un modo tan pedestre que excede a sus visiones más sombrías. El superyó ya no lo conforma el padre, ni tan siquiera las instituciones sociales dominantes; más bien, lo conforman los funcionarios sin rostro que controlan los registros de nacimiento y defunción, de filiación religiosa y trayectoria educativa, de «salud mental» y tendencias psicológicas, de orientación vocacional y consecución de empleo, de

certificados de matrimonio y divorcio, de calificaciones crediticias y de cuentas bancarias: lo conforman, en suma, la infinita serie de licencias, pruebas, contratos, grados y características personales que definen el estatus del individuo en la sociedad. Las categorías políticas han reemplazado a las categorías psicológicas, en un sentido muy parecido a como un electrocardiograma ha reemplazado al corazón. Bajo el capitalismo de Estado, incluso las categorías económicas pasan a ser categorías políticas. La dominación alcanza su cénit en el Estado ubicuo y omnipresente; su legado alcanza su desenlace en la disolución —es más, en la completa desintegración— de una sociedad orgánica, rica, en favor de una inorgánica: un destino aterrador, que el mundo natural comparte con el mundo social.

La razón, de la que se esperaba que disipara las oscuras fuerzas históricas que habían mantenido cautiva a una humanidad supuestamente ignorante, amenaza ahora con convertirse en una de esas mismas fuerzas, bajo el manto de la racionalización. La razón acrecienta hoy la eficacia de la dominación. El gran proyecto del pensamiento especulativo occidental —dotar a la humanidad de una conciencia de sí misma— se halla ante un abismo abierto: una enorme brecha en la que el yo y la conciencia amenazan con desaparecer. ¿Cómo definir al sujeto histórico —un rol que Marx le atribuyó al proletariado— que habrá de crear una sociedad guiada por el yo y la conciencia? ¿Cuál sería el contexto en el cual se formaría ese sujeto? ¿Es el lugar de trabajo —específicamente, la fábrica—? ¿Una nueva polis emancipada? ¿La esfera doméstica? ¿La universidad? ¿O, tal vez, la comunidad contracultural?

Con estas preguntas comenzamos a alejarnos del legado de la dominación, para volver nuestra atención sobre tradiciones e ideales compensatorios, que pueden señalarnos algún punto de partida en busca de una solución. Debemos mirar hacia el legado de la libertad, que siempre se ha entrecruzado con el legado de la dominación. Quizá aquel contenga alguna pista conducente a la resolución de estos problemas —problemas que, más que nunca, dejan nuestra era sumida en la incertidumbre, atravesada por las ambigüedades de la racionalización y del poder tecnocrático—.

■

[92] E. R. Dodds, The Greeks and the Irrational (Berkeley, The University of California Press, 1968), pp. 45-46.

[93] Max Horkheimer y Theodor Adorno, Dialectic of Enlightenment (Nueva York, Herder & Herder, 1972), pp. 247-248.

[94] El principal punto débil de esta conmovedora observación es la medida en que los autores ignoran el papel productivo de la mujer en la misma economía que el varón domina. Sin darse cuenta, refuerzan la imagen, tan presente en nuestros días, que muestra a la mujer siempre confinada a un mundo doméstico —un mundo que ha sido literalmente concebido como un refugio—, y cuyas funciones en el mundo del trabajo son mínimas. De hecho, en la economía doméstica primitiva —que Horkheimer y Adorno trasladan a la prehistoria— la mujer no estaba ni mucho menos «protegida en un refugio», sino que participaba del mundo no menos que el varón, si bien de un mundo cuyo entorno era mucho más doméstico que civil.

[95] Colin M. Turnbull, The Forest People (Nueva York, Simon and Schuster, 1962), pp. 154-155.

[96] En el caso de Marx, me estoy refiriendo a la harto curiosa formulación que hace en La guerra civil en Francia, donde afirma que la libertad «consiste en transformar el Estado, para que pase de ser un órgano superpuesto e impuesto a la sociedad, a uno completamente subordinado a ella» —una formulación que no reclama la abolición última del Estado, sino que sugiere que este continuará existiendo (por muy diferente que sea su forma reconstituida a manos del proletariado) en cuanto fuente de autoridad «no política» (es decir, administrativa)—. En el caso de Kropotkin, hago referencia a la convicción, que compartía con Bakunin, de que el Estado era «un mal históricamente necesario», y a la elaboración que hace de las virtudes de la comuna medieval en cuanto forma de vida social cuasilibertaria, con una consideración bastante limitada de sus trampas políticas. Está la cuestión más amplia que el anarquismo, en particular en su variante sindicalista, no ha llegado a enfrentar claramente: ¿exactamente qué formas del órgano administrativo del Estado desaparecerían si la estructura

piramidal propuesta por la teoría sindicalista fuera, de hecho, puesta en práctica? Martin Buber, en Paths in Utopia, abundaba en estas paradojas a la hora de criticar a Kropotkin, y hace una maliciosa referencia a la noción de Bakunin de los efectos regeneradores de la revolución.

[97] Las grandes purgas estalinistas de la última generación dan fe de la pérdida de cualquier dimensión humana que pudiera haber en el gobierno burocrático. Las proporciones casi genocidas que iban a asumir estas purgas entre los propios burócratas estalinistas son una prueba viviente de que prácticamente cualquiera de los miembros del sistema era considerado prescindible y fácilmente liquidable, por emplear el término oficial que hacía referencia a los arrestos y asesinatos masivos.

[98] Peter Farb, Man's Rise to Civilization (Nueva York, E. P. Dutton & Co., 1968), p. 137.

[99] P. Drucker, «Rank, Wealth, and Kinship in Northwest Coast Society», en American Anthropologist (1939), p. 58, citado por Farb, ibid., p. 138.

[100] El aspecto ritual de la adquisición de poder por parte de José, aspecto que más tarde habría de ser secularizado en forma de ritual electoral, es uno de los pasajes más convincentes del drama: «Y Faraón se quitó el anillo de sellar de su mano y lo puso en la mano de José; y lo vistió con vestiduras de lino fino y puso un collar de oro en su cuello. Lo hizo montar en su segundo carro, y proclamaron delante de él: "¡Doblad la rodilla!". Y lo puso sobre toda la tierra de Egipto» (Génesis 41: 42).

[101] Con esto me refiero a la creación de una sociedad cualitativamente nueva, y no meramente al establecimiento de una «democracia del trabajo», a una «equitativa distribución de los bienes», o incluso a una «expropiación de los expropiadores» —es decir, a una conservación del capitalismo sin capitalistas—. La afirmación de Lenin según la cual «el socialismo es un capitalismo de Estado en beneficio del pueblo» revela la bancarrota del proyecto socialista, que se apropia de la sociedad presente para perpetuar inconscientemente sus viejos rasgos perversos dentro de la «nueva». Así como tampoco los movimientos economicistas liberales-

libertarios nos ofrecen una alternativa cualitativamente nueva, por muy antiautoritarias que sean sus metas.

[102] Piotr Kropotkin, Mutual Aid (Montreal, Black Rose Books; sin fecha, edición de 1914), pp. 178-179.

[103] J.-J. Rousseau, Social Contract (Nueva York, E. P. Dutton, 1950), p. 94.

[104] Henri Frankfort, The Birth of Civilization in the Near East (Nueva York, Doubleday & Co., 1956), pp. 77-78.

[105] Tucídides, The Peloponnesian War (Nueva York, Modern Library, 1944), pp. 121-122.

[106] Las definiciones más comunes de acción directa son normalmente de carácter ejemplar, más que teórico. Suelen aludir a huelgas, manifestaciones, «violencia de masas», sentadas [sit-ins] de todo tipo y en todo lugar, acciones de desobediencia civil gandhiana y hasta de autodefensa. En todos los casos, nuestra atención se dirige a eventos, más que a objetivos y a generalizaciones teóricas. Lo que une a este tipo de conductas bajo el término «acción directa» es la intervención no mediada de la gente en asuntos que normalmente se resuelven por la vía del debate parlamentario y la legislación. La gente toma las calles —puede que incluso llegue a ocupar las estructuras parlamentarias— y se apoya en su propia acción, antes que en sustitutos políticos, para lograr determinados objetivos.

[107] Por desgracia, la causa de la democracia directa y de la acción directa no siempre ha sido bien defendida por sus acólitos. En general, el mejor ejemplo de esta negligencia en su defensa es la muy común opinión de que la acción directa es meramente una «táctica» o «estrategia», y no una sensibilidad que produce el carácter personal necesario para la autogestión y la democracia directa. Así como tampoco es el elitismo ajeno a estos supuestos «libertarios», que se sirven de ideales altruistas y de crédulos seguidores a modo de peldaños por donde ascender en sus carreras personales y en el reconocimiento social.

[108] Karl Marx, Grundrisse (Nueva York, Random House, 1973),

pp. 409-410.

[109] Karl Marx, El capital, vol. I (Nueva York, Random House, 1977), pp. 477-478.

[110] De forma muy destacada, la deportación masiva de poblados enteros y las «hambrunas» artificiales que urdieron los británicos en la India hace más de un siglo, así como la masacre a gran escala de campesinos por parte de los estadounidenses en Indochina. Quizá parezca poco caritativo añadir que los norteamericanos le hicieron sin saberlo un gran favor a la causa del «socialismo», cuando destruyeron la sociedad que constituían los poblados vietnamitas. Cualquiera que sea el futuro del sudeste asiático, estoy convencido de que este favor va a contribuir divinamente a los propósitos de los comunistas norvietnamitas, a la hora de establecer granjas colectivas y de impulsar el desarrollo industrial —de la misma forma que la destrucción genocida de la aldea rusa por parte de Stalin en la década de 1930 allanó el camino al «socialismo» en la Unión Soviética—.

[111] Campesinado libre y propietario de sus tierras (N. del T.).

[112] Herbert Marcuse, Eros and Civilization (Boston, Beacon Press, 1955), p. xi.

06

La justicia:

igual y exacta

En la sociedad orgánica no parece existir la noción de «libertad». Tal y como hemos visto, para muchos pueblos prealfabetizados la palabra carece simplemente de sentido. Al carecer de cualquier estructura institucionalizada de dominación, no tienen manera alguna de definir una condición que, en todo caso, no deja de formar parte inherente de sus vidas sociales: la libertad es una condición que experimentan sin necesidad de las elaboradas estructuras jerárquicas, y luego de clase, del Neolítico tardío y de la «civilización». Como quiera que la «libertad» y la «dominación» no se hallan en tensión la una con la otra, ambas carecen de contraste y de definición.

Pero la falta misma de distinción entre libertad y dominación deja a la sociedad orgánica indefensa frente a la jerarquía y el gobierno de clase. La inocencia expone a la comunidad a la manipulación en los niveles más elementales de la experiencia social. Los ancianos, los chamanes y, más tarde, los patriarcas, las corporaciones sacerdotales y los jefes guerreros que van a corroer la sociedad orgánica solo necesitan producir cambios en el énfasis, yendo de lo particular a lo general —de los animales específicos, a sus espíritus; de las deidades zoomórficas, a las antropomórficas; del usufructo, a la propiedad comunal; del tesoro demoniaco, a los almacenes del monarca; de los dones, a las mercancías; y, finalmente, del mero trueque, a los mercados complejos—.

La historia habrá sido sangrienta, y su destino puede que sea una larga tragedia universal jalonada por esfuerzos heroicos y oportunidades perdidas. Pero lo que no ha sido es un corpus de

ideales imposibles y acontecimientos sin sentido. Con la pérdida de la inocencia aparecieron nuevos conceptos que iban a tener un efecto sumamente equívoco en el desarrollo social, unas ciertas armaduras ideológicas, un crecimiento de los poderes intelectuales, un creciente grado de individualidad, de autonomía personal y de un sentido de humanitas universal diferenciado del provincialismo popular. Ser expulsado del Jardín del Edén puede considerarse, como decía Hegel, una condición importante para regresar a él, sí, pero en un nivel enriquecido por una sofisticación que sea capaz de resolver las paradojas del paraíso.

La universalización de las ideas adquiere su forma intelectual más cautivadora en el significado siempre expansivo que la gente da a la libertad. Una vez que surge la antilibertad para dar lugar a la noción de libertad, esta última adquiere una lógica propia notable, que a su vez produce, a través de sus varios vericuetos y diferenciales, un cuerpo profusamente articulado de fenómenos y formulaciones —un verdadero jardín, del que podemos aprender y del que podemos recoger las flores que deseemos, para hacer con ellas un atractivo ramillete—. De la pérdida de una sociedad que un día fue libre proviene la visión de una edad de oro —hay que reconocer que, a veces, adornada hasta lo descabellado y lo extravagante—, una edad que podría contener normas que fueran incluso más liberadoras en su universalidad que aquellas que existían en la sociedad orgánica. A partir de un utopismo «que mira al pasado», y que se basa normalmente en la imagen de una naturaleza boyante y un consumo desenfrenado, surge un utopismo «que mira al futuro» y que se construye sobre la imagen de una economía boyante y una producción sin límites. Entre uno y otro extremo, los movimientos religiosos y anárquicos desarrollan una visión más equilibrada, aunque igualmente generosa, de la utopía, que combina el compartir con la autodisciplina, la libertad con la coordinación y la alegría con la responsabilidad.

De forma casi paralela a este desarrollo utópico, que es en gran medida de naturaleza subterránea, underground, presenciamos el surgimiento de la justicia —primero, como un sustituto de la libertad que se pierde con el declive de la sociedad orgánica, y luego, como el inefable protagonista de nuevas concepciones de libertad—. Con la justicia, se hacen oír las demandas del individuo,

y el ideal de una humanidad universal manifiesta su oposición a los límites impuestos a la personalidad y a la sociedad por parte del colectivo popular. Pero la libertad, también, se dividirá y se opondrá a sí misma como mera «felicidad» (Marx) y extravagante «placer» (Fourier) —tal y como veremos en los capítulos que siguen a continuación—. Así sucederá también con el trabajo —concebido como el fardo indispensable al que toda sociedad está anclada o bien como el libre despliegue de los poderes humanos y de la consociación, incluso en el ámbito del trabajo exigente—.

La coherencia requiere que tratemos de reunir todos estos componentes del legado de la libertad. La coherencia también impone que tratemos de relacionar nuestro proyecto con la naturaleza, para impartir racionalidad no solo a lo social, sino también a la historia natural. Debemos explorar los valores, sensibilidades y técnicas que armonizan nuestra relación con la naturaleza, además de con nosotros mismos. Finalmente, la coherencia requiere que intentemos conectar los hilos de estas historias compartidas —naturales y sociales—, para llegar a un todo que unifique los diferenciales en un conjunto significativo, un conjunto que también elimine la jerarquía de nuestra idea de sentido y que libere la espontaneidad en cuanto que esfuerzo informado y creativo.

Con todo, es preciso mencionar aquí una gran salvedad: las ideas, los valores y las instituciones no son meras mercancías en los estantes de un supermercado ideológico; no podemos depositarlas con promiscuidad en carritos de la compra, como si fueran bienes procesados. El contexto que nos formamos a partir de las ideas, las formas en que las relacionamos y los sentidos que les damos son tan importantes como los componentes y las fuentes de que se compone nuestra «integridad». Quizá sea cierto, tal y como al parecer pensaba el mundo de Schiller, que los griegos lo dijeron todo. Pero, de ser así, cada pensador lo dijo en formas muy específicas, a menudo basadas en unas condiciones sociales muy limitadas y con fines muy diversos. Nunca podremos volver a los escenarios donde se formaron estas ideas —ni tampoco deberíamos intentarlo—. Basta con que comprendamos las diferencias que existen entre las épocas anteriores y la nuestra, las ideas anteriores y las nuestras. En último término, debemos crear nuestro propio contexto para las

ideas, si es que estas han de ser relevantes para el presente y para el futuro. Y hemos de ser capaces de discernir los contextos más pretéritos en cuyo seno dichas ideas surgieron —sobre todo, para no recrearlos—. Por decirlo de una forma más directa: la libertad no tiene «padres fundadores», sino solo librepensadores y practicantes. Si tuviera tales «padres», también estaría mortalmente necesitada de sepultureros que la enterrasen, ya que aquello que es «fundado» debe siempre responder ante su propia mortalidad.

La libertad, concebida como una serie de ideales y prácticas, tiene una historia muy enrevesada, y una gran parte de esta historia ha sido meramente inconsciente. Ha consistido en costumbres no expresadas y en impulsos humanísticos que no fueron articulados de manera sistemática hasta que se vieron violados por parte de la antilibertad. Cuando la palabra «libertad» entró efectivamente en el uso común, su significado era a menudo confundido de manera consciente. Durante siglos, la libertad se identificó con la justicia, la moralidad y los varios incentivos propuestos por el poder y el gobierno —tales como, por ejemplo, el «tiempo libre»— o bien se asociaba con la «libertad» entendida como un corpus de derechos individuales, con frecuencia egoístas. Adquirió los rasgos de la propiedad y los deberes, y se formulaba empleando varias terminologías negativas o positivas, tales como «libertad de…» o «libertad para…».

No fue hasta la Edad Media cuando el término freedom [«libertad»], de origen germánico, comenzó a incluir connotaciones metafísicas, tales como «libertad frente al reino de la necesidad», o «libertad frente a los avatares del destino», es decir, el ananké y la moira con que los griegos enriquecieron el concepto. El siglo XX ha convertido la palabra en una burla; al mezclarla con ideologías y países totalitarios, la ha despojado de gran parte de su contenido idealista. Por ello, sería muy ingenuo por nuestra parte si nos limitáramos a «definir» una palabra que ha sido tan mutilada y torturada. En gran medida, la libertad puede describirse como parte de un viaje de descubrimiento que comenzaría con su práctica temprana —con sus limitaciones— en la sociedad orgánica; pasaría por su negación, a manos de las «civilizaciones» jerárquicas y de clase; y alcanzaría su

realización parcial en las nociones tempranas de justicia.

La libertad, una realidad no declarada en muchas culturas prealfabetizadas, no dejaba de sufrir limitaciones, pero dichas limitaciones estaban muy relacionadas con las condiciones materiales de vida de la comunidad temprana. En efecto, es imposible negociar con el hambre, con la necesidad de coordinarse para la caza mayor, con las exigencias estacionales para el cultivo de alimentos y, más tarde, con la guerra. Violar las regulaciones de caza de los crows suponía poner en peligro a cada cazador y, probablemente, arriesgar el bienestar de la comunidad en su conjunto. Si las faltas eran lo suficientemente graves, el perpetrador podía sufrir un castigo corporal tan severo que bien podía costarle la vida. Los esquimales, de carácter templado pero resuelto, seleccionaban colectivamente a un asesino para que liquidara a todo individuo inmanejable que amenazara gravemente el bienestar del grupo. Pero ese «individualismo» virtualmente desbocado que es tan característico de la sociedad moderna era simplemente impensable en las sociedades prealfabetizadas. De haber podido siquiera concebirlo, la comunidad lo habría considerado completamente inaceptable. Los frenos o limitaciones, impuestos normalmente por la opinión pública, la costumbre y el temor al oprobio general, eran algo inevitable en los estadios tempranos de desarrollo de la humanidad —y ello no por un problema de voluntad, autoridad o ejercicio del poder, sino porque no podía ser de otra manera—.

Por lo tanto, la libertad personal, considerada desde una perspectiva moderna, estaba claramente restringida. La elección, la voluntad y las tendencias individuales podían ejercerse o expresarse dentro de los límites que el entorno permitía. En circunstancias benignas, los comportamientos podían beneficiarse de un grado extraordinario de laxitud, hasta el momento en que eran restringidos por un ostensible repunte de la dominación social. Pero allí donde aparecía la dominación, se trataba de un fenómeno ingrato que, las más de las veces, tenía bien poco que ver con ese santo y seña occidental tan reverenciado, el «dinamismo», en el desarrollo social de una comunidad. La Polinesia, con su soberbio clima y su tan generosa productividad natural, nunca fue el lugar más propicio para el surgimiento de la jerarquía, y los colonizadores europeos llevaron el

modo de vida local al borde de la pura y simple catástrofe. «Allí donde la naturaleza es demasiado generosa, mantiene al hombre bien sujeto, como un niño con correas», según observó Marx, con cierto desdén, en referencia a las culturas rodeadas de entornos benignos, que a menudo dedicaban sus esfuerzos más a la elaboración interna que al «progreso social». «La patria del capital no está en los trópicos, con su frondosa vegetación, sino en las áreas templadas».[113]

Pero la sociedad orgánica, a pesar de las limitaciones físicas que (visto desde una perspectiva moderna) hubo de afrontar, mantuvo, de una manera inconsciente, un compromiso implícito con la libertad. Los teóricos sociales no adquirirían un compromiso semejante hasta tiempos bastante recientes. La noción del mínimo irreductible de Radin descansa sobre un principio no articulado de libertad. Tener asegurados los medios materiales de vida con independencia de la contribución productiva que uno preste a la comunidad implica que, en lo posible, la sociedad compensará los padecimientos de los enfermos, los discapacitados y los ancianos, así como los poderes limitados de los muy jóvenes y su dependencia de los adultos. Incluso aunque sus poderes productivos sean limitados o estén decayendo, la gente no se verá privada de los medios de vida de que disponen aquellos individuos bien dotados, tanto física como mentalmente. De hecho, aun en el caso de que el individuo en cuestión sea perfectamente capaz de satisfacer por sí mismo todas sus necesidades materiales, no se le podrá negar el acceso al producto común de la comunidad (y, así y todo, en la sociedad orgánica los casos de vagancia deliberada son prácticamente desconocidos). De esta forma, el principio del mínimo irreductible afirma la existencia de la desigualdad en el seno del grupo —desigualdad de poderes físicos y mentales, de habilidades y de virtuosismo, de mentes y propensiones—. Lo hace no para ignorar o minusvalorar estas desigualdades, sino, al contrario, para compensarlas. La igualdad, aquí, es el reconocimiento de las desigualdades que no son la culpa de nadie, y que deben ser reajustadas por una cuestión de responsabilidad social implícita. Asumir que todo el mundo es igual es obviamente ridículo cuando hablamos de igualdad en la fuerza, en el intelecto, en la formación, en la experiencia, en el talento o en la disposición y en las oportunidades. La «igualdad» así entendida supone una

burla de la realidad y, lo que es más grave, niega lo que compartimos y la solidaridad de la comunidad, al subvertir las responsabilidades que recaen sobre esta última para compensar por las diferencias entre los individuos. Se trata de una igualdad despiadada, maliciosa, que es simplemente ajena a la propia naturaleza de la sociedad orgánica. Mientras existan los medios, estos deben compartirse tanto como sea posible en función de las necesidades —y las necesidades son desiguales, ya que se miden de acuerdo con las capacidades y las responsabilidades individuales—.

Por lo tanto, la sociedad orgánica tiende a operar de manera inconsciente en función de la igualdad de los desiguales: es decir, una forma libremente dada y no premeditada de conducta y de distribución social que compensa las desigualdades y no se somete a la pretensión ficticia, y aún por articular, de que todo el mundo es igual. Marx lo expresaba bien cuando decía que, al oponerse al «derecho burgués» y a su pretensión de «igualdad para todos», la libertad abandona la noción misma de «derecho» como tal y «escribe en sus estandartes: de cada uno en función de su capacidad, a cada uno en función de sus necesidades». La igualdad está inextricablemente ligada a la libertad en cuanto que reconocimiento de la desigualdad, y trasciende la necesidad al establecer una cultura y un sistema distributivo basados en la compensación por el estigma del «privilegio» natural.

La subversión de la sociedad orgánica socavó de forma drástica este principio de la libertad auténtica. La compensación fue reestructurada en forma de recompensas, de la misma manera en que los regalos fueron sustituidos por las mercancías. La escritura cuneiforme, base de nuestro alfabeto, tuvo sus orígenes en los pormenorizados registros que mantenían los encargados del templo de los productos recibidos y de los productos distribuidos, es decir, la contabilidad precisa de los bienes, y ello aunque en Mesopotamia la tierra fuera, posiblemente, de «propiedad común» y se trabajara de forma colectiva. Solo más tarde estas marcas grabadas en tablas de arcilla se convertirían en formas de escritura narrativa. Los tempranos registros de contabilidad en escritura cuneiforme de Oriente Próximo prefiguran la literatura moral de un mundo menos generoso y más despótico, donde la igualdad de los desiguales iba a dar paso a la mera caridad. En lo sucesivo, el «derecho» iba a

suplantar a la libertad. La principal responsabilidad de la sociedad ya no sería cuidar de sus niños, ancianos, enfermos o desafortunados; estos cuidados pasaron a ser un «asunto privado» de familiares y amigos —si bien esto sucedió de forma muy lenta y sutil, a lo largo de varias fases—. Al nivel de la aldea, ciertamente, las antiguas costumbres continuaron aún vigentes en su propio mundo misterioso. Este mundo, sin embargo, no formaba parte de la «civilización», sino que era un mero arcaísmo, indispensable pero oculto.

Con la llegada de los guerreros y de su economía señorial, surgió una nueva disposición social: el código guerrero de la fuerza. Sin embargo, la coerción no podría haber creado por sí sola la sociedad relativamente estable, predominantemente feudal en cuanto estructura y valores, que con tanto detalle nos describen los poetas homéricos. Más bien, lo decisivo no fue tanto la coerción como el ethos de la coerción —la mistificación del coraje, de la destreza física, unido a un placer «saludable» por el combate y la aventura—. No fue la fuerza como tal, sino la creencia en el estatus, es más, en el maná que la fuerza confería al individuo, lo que llevó a una ideología de la coerción, que tanto el vencedor como su víctima recíprocamente reconocían y celebraban. En consecuencia, la fortuna misma —un derivado de la diosa griega del destino, Tiqué — adoptó la forma de un principio metafísico. Hay pocas expresiones más antiguas que «tirar los dados» y «las fortunas de la tierra», que en su origen fueron probablemente conjuros. Tiqué y la latina Fortuna emergían ahora como correlatos diferenciados del culto al atletismo guerrero de la Edad del Bronce.

Estas sociedades de la Edad del Bronce eran claramente sociedades de clases, y la riqueza, en forma de botines producto de incursiones exteriores y de excedentes domésticos, determinaba de manera profunda la idea que tenían estas sociedades de la noción de fortuna. Según observa M. I. Finley, «el mundo de Agamenón, Aquiles y Ulises era un mundo de nobles y reyezuelos, que poseían las mejores tierras y rebaños considerables y que disfrutaban de una existencia señorial en la que las invasiones y las guerras locales eran frecuentes».[114] El poder y la actividad social giraban en torno a

la casa del noble, que era, de hecho, una fortaleza. En esta sociedad el poder «dependía de la riqueza, de la destreza personal, de las conexiones que garantizaban las alianzas o los matrimonios y de los siervos».[115] La riqueza era, de hecho, un factor crucial: su acumulación y adquisición determinaba la capacidad que tenía un noble de adquirir siervos —que a menudo eran poco menos que mercenarios—, de adquirir armas y de hacer la guerra. El matrimonio no era tanto un instrumento para forjar alianzas entre clanes como un instrumento del poder dinástico; con una buena pareja el noble homérico adquiría tierras y riqueza, y no solo parentela. De hecho, las «alianzas» que establecía estaban marcadas por una gran dosis de traición y desconfianza, rasgos que son característicos de una sociedad política, más que tribal. La sociedad tribal estaba en clara decadencia:

No hay rol alguno asignado a las tribus o a otros grandes grupos de parentesco. Durante los veinte años en que Ulises se ausentó de Ítaca, los nobles [pretendientes de Penélope, la esposa de Ulises] se comportaron de forma escandalosa hacia su familia y sus posesiones: y, sin embargo, su hijo Telémaco carecía de parientes a quienes pedir ayuda, ni tampoco la comunidad estaba completamente cohesionada. Las pretensiones de Telémaco como heredero de Ulises se reconocían en principio, pero aquel carecía de poder [material y físico] para imponerlas. El asesinato de Agamenón a manos de su mujer, Clitemnestra, y el amante de esta, Egisto, obligaba a su hijo Orestes a vengarse, pero, aparte de eso, la vida en Micenas continuó sin cambios, más allá de que ahora, en lugar de Agamenón, gobernaba Egisto.[116]

A primera vista estas disputas dinásticas, asesinatos y usurpaciones no interesaban particularmente a las «masas», las cuales vivían una vida interior anónima, no recogida en ningún relato, en sus oscuras comunidades. Simplemente, se ocupaban de sus asuntos, labraban sus parcelas de tierra, o bien labraban «la mejor tierra», que era explícitamente propiedad de los nobles. Las masas pastoreaban los «rebaños considerables» de los nobles. En cuanto clase al margen, el suyo también era un interés al margen. En ningún lugar de los

relatos homéricos parecen intervenir en los conflictos de los héroes. Tan debilitados estaban los poderes de las instituciones tribales democráticas, hasta tal punto los lazos de parentesco habían sido reemplazados por lazos territoriales y relaciones de clase, que cuando Telémaco defendió sus derechos contra los pretendientes ante la asamblea de Ítaca, la asamblea «no hizo nada, fiel a su papel en los dos poemas [homéricos]». Los nobles de Homero, desde luego, seguían viviendo según un código de honor aristocrático, lo que «incluía mesas comunitarias, intercambio de regalos, sacrificios a los dioses y ritos funerarios apropiados», pero este código aristocrático, con sus evidentes raíces en la sociedad temprana, se veía ahora continuamente quebrantado por la avaricia, la pulsión acaparadora y el egotismo.

Los nobles de la Odisea eran una clase explotadora: no solo desde el punto de vista material, sino también psicológico, y no solo desde el punto de vista objetivo, sino también subjetivo. El análisis (que llevan a cabo Horkheimer y Adorno) que nos presenta a Ulises como un burgués emergente es certero en su despiadada claridad y en su profundidad dialéctica. El artificio, el truco, la astucia, el engaño, la bajeza en la búsqueda del beneficio: todos estos son rasgos que marcaban la nueva «disciplina» que los gobernantes emergentes se impusieron a sí mismos para quebrar y gobernar a sus súbditos anónimos. «Ser tratado de mercader suponía un grave insulto para Ulises», según observa Finley; «los hombres de su clase intercambiaban bienes de manera ceremonial o los aprehendían mediante saqueos». Este era el código primordial de conducta que se honraba formalmente. Sin embargo, el «valor» terminó convirtiéndose en la excusa para el saqueo, que a su vez pasó a ser la manera aristocrática de «comerciar». El honor había adquirido de hecho su equivalente, en forma de mercancía. Antes que el mercader prosaico, con las manos llenas de oro y bienes, estaba el héroe colorido, con espada y escudo.

De hecho, la mercancía continuó avanzando por su pedestre camino contra todos los códigos. En los tiempos homéricos hay «una preocupación vital y marítima por el comercio, más precisamente por la importación de cobre, hierro, oro y plata, paños finos y otros lujos», observa Finley. «Incluso a los jefes militares se les permite hacer expediciones con tales propósitos, pero por regla general el

comercio y la actividad mercantil parecen ser cosa de extranjeros». Así es como el estatus se adorna y se afirma, y como su apetito de lujos y accesorios (la sustancia material del privilegio) es satisfecho por aquellos que carecen de estatus.

En este punto presenciamos una exención social radicalmente nueva. Cuando los jefes, por muy escasos que sean en número, están listos para mezclarse con los extranjeros, e incluso con los mundanos comerciantes, y para tratar con ellos, lo que se pone en entredicho es la vigencia misma del código guerrero. El poder como derecho no puede ya disfrutar de gran prestigio en la distribución de los bienes de la sociedad. Para preservar la seguridad de los comerciantes y la integridad del comercio, y si las ciudades portuarias habían de convertirse en centros comerciales viables, debía emerger un nuevo ethos. La piratería y el pillaje solo podían ser episódicos, pues sus recompensas se reducían al botín y a los despojos de la guerra. Los nobles de la Grecia de la Edad del Bronce no eran en absoluto criaturas osificadas de costumbre y tradición. Al igual que sus contrapartes en Inglaterra unos milenios después (tal y como iban a mostrar los movimientos de cercamientos de los siglos XV y siguientes), los animaba el más puro interés egoísta, así como un deseo creciente de adquirir los bienes más suntuosos que la vida pudiera ofrecer.

El nuevo código, que iba ahora a suplantar al del valor y la coerción, tenía también un origen muy antiguo, que se remontaba a una reciprocidad que, con el tiempo, se había vuelto estandarizada y había perdido su «forma accidental» (por emplear la terminología de Marx) en cuanto modo de intercambio: un modo que se basaba en una clara y codificada noción de los equivalentes. La noción de equivalencia, distinta del usufructo, del mínimo irreductible y de la igualdad de los desiguales, no carecía de cierta grandeza cósmica, en el sentido literal de un orden formal, cuantificable e incluso geométrico. Tiqué y Fortuna son demasiado irascibles como para apoyar el espíritu del cálculo, la previsión y la racionalidad que requiere el comercio sistemático. El azar está en el «regazo de los dioses», y en la Grecia homérica estas deidades difícilmente eran las más estables y predecibles de entre los agentes cósmicos. Hasta el momento en que el capitalismo culminó su captura de la vida social, los mercaderes eran los parias de la sociedad. Sus

inseguridades estaban entre las neurosis más notorias de la antigüedad y del mundo medieval, y de ahí que su búsqueda de poder no fuera meramente un ansia, ya que obedecía a una necesidad acuciante. Despreciados por todos, desdeñados incluso por los antes humildes, tenían que hallar coordenadas firmes y estables sobre las que fijar sus destinos en un mundo precario. Ya fuera en calidad de jefe o de comerciante sin estatus, aquel que se adentraba en las olas tormentosas del comercio necesitaba para navegar de algo más que de la ayuda de Tiqué o de Fortuna.

Este nuevo código, que se iba a abrir camino ante los que lo precedieron, adoptó el principio de una equivalencia exacta, cuantificable, de las formas de reciprocidad avanzadas, pero sin absorber el sentido del servicio y de la solidaridad que dichas formas de reciprocidad tenían. El poder se invocaba para apoyar los contratos y los negocios justos, y no simplemente la adquisición violenta y el saqueo. La naturaleza cósmica de la equivalencia podía quedar validada a través de las más dramáticas características de la vida. «El cielo y el infierno […] van juntos», declaran Horkheimer y Adorno[117] —y no meramente en el comercio de los dioses olímpicos, con sus deidades ctónicas, del bien con el mal, de la salvación con el desastre, del sujeto con el objeto—. De hecho, la equivalencia es tan antigua como las mismas nociones de cielo e infierno, y posee su propia dialéctica enrevesada como sustitución de Diké por Tiqué, o de Justicia por Fortuna.

En la era heroica que celebró el largo viaje de Ulises de Troya a Ítaca, los hombres aún seguían el rastro de la equivalencia hasta sus orígenes naturales:

Así como Géminis —la constelación de Cástor y Pollux— y los demás símbolos de la dualidad se refieren al inevitable ciclo de la naturaleza, que a su vez tiene su signo antiguo en el símbolo del huevo del cual procedía, así el equilibrio sostenido por Zeus, que simboliza la justicia de todo el mundo patriarcal, se refiere en último término a la pura naturaleza. El pasaje del caos a la civilización, en la que las condiciones naturales ya no ejercen su poder directamente, sino a través del medium de la conciencia humana, no ha modificado en nada el principio de la equivalencia.

De hecho, los hombres pagaron por dicho pasaje un precio, que consistió en adorar a aquello que antaño los subyugaba a ellos, exactamente igual que a todas las demás criaturas. Antes, los fetiches estaban sujetos a la ley de la equivalencia. Ahora, la equivalencia misma se ha vuelto un fetiche. El vendaje de los ojos de Justitia no solo significa que no habrá presiones sobre la justicia, sino que la justicia no dará lugar a la libertad.[118]

Justitia, de hecho, preside una nueva ideología de la igualdad, un nuevo régimen. No solo tiene los ojos vendados; también sostiene una balanza, con la que medir el intercambio con rectitud —de manera «igual y exacta»—. La culpa y la inocencia son sustitutos jurídicos de los equitativos lotes de cosas que aparecen en el mercado. De hecho, todo lo que las balanzas pueden hacer es reducir diferencias cualitativas a diferencias cuantitativas. En función de ello, cada uno debe ser igual ante Justitia. Su vendaje le impide hacer distinción alguna entre sus suplicantes. Y, sin embargo, las personas son muy diferentes, y la igualdad primordial de los desiguales había dejado constancia de ello. El gobierno de Justitia, que es el gobierno de la igualdad —de la equivalencia— supone una total inversión del viejo principio. En la medida en que todos son teóricamente «iguales» ante sus ojos que no ven (por mucho que a menudo sean extremadamente desiguales de hecho), ella convierte la igualdad de los desiguales en la desigualdad de los iguales. Las antiguas palabras están todas ahí, pero ligeramente trastocadas: es un fenómeno parecido al de los varios desplazamientos en el énfasis, que situaban la huella de la dominación en los valores y las sensibilidades tradicionales.

Y las reglas de la equivalencia, tal y como esta queda simbolizada por la balanza en la mano de Justitia, exigen equilibrio, no compensación. El vendaje le impide hacer ningún cambio de medida, en función de las diferencias que hubiera podido ver entre sus demandantes. De esta forma, su engañosa «igualdad» produce una desigualdad muy real. Tener razón es ser «justo» o «recto», y ambas cosas, a su vez, niegan la igualdad en sus propios términos. Su juicio «justo» o «correcto» produce un resultado muy desequilibrado y corrompido, que, sin embargo, seguirá oculto a

ojos de gran parte de la humanidad durante miles de años, y hasta los oprimidos invocarán su nombre a modo de guía y guardián.

Rara vez ha sido posible distinguir el grito por la Justicia, con su desigualdad de los iguales, del grito por la Libertad, con su igualdad de los desiguales. Todos los ideales de emancipación han sido teñidos por esta confusión, que aún pervive en la literatura de los oprimidos. Así el usufructo se ha confundido con la propiedad pública; la democracia directa, con la democracia representativa; la competencia individual, con las élites populistas; y el mínimo irreductible, con la igualdad de oportunidades. La exigencia de igualdad por parte de los oprimidos adquiere, tal y como lo expresó Engels, «un doble sentido». Por un lado, es la «reacción espontánea contra las desigualdades sociales, contra el contraste entre ricos y pobres […], el exceso y el hambre; como tal, es la expresión del instinto revolucionario, y en ello, y solo en ello, encuentra su justificación». Por otro lado, la exigencia de igualdad se convierte en una reacción contra la justicia en cuanto regla de la «equivalencia» (que para Engels es simplemente «la exigencia burguesa de igualdad») y, en este caso, «se sostiene y cae con la propia igualdad burguesa». Engels continúa su argumentación, para subrayar que la exigencia de igualdad por parte de los oprimidos («la exigencia proletaria de igualdad») es «la exigencia de la abolición de las clases».[119] Pero la libertad tiene que ver con algo más que con la abolición de las clases. En términos más generales, «la exigencia proletaria de igualdad» es una demanda de «injusticia» en una sociedad igualitaria. Rechaza la regla de la equivalencia en favor del mínimo irreductible, la igualación en favor de la compensación por las desigualdades inevitables y, en suma, la igualdad de los desiguales. Esta demanda ha sido una y otra vez difuminada, perdida de vista, a menudo por el espacio de siglos, en el curso de las tumultuosas batallas en pos de la Justicia, y por la regla de la equivalencia.

El reino de la justicia, sin embargo, también prepara el terreno para la libertad, al suprimir los arcaísmos que, provenientes del mundo popular de la igualdad, aún perviven. La libertad primordial, con su regla del mínimo irreductible y su igualdad de los desiguales, era

sorprendentemente provinciana. Dejando a un lado su generoso código de hospitalidad, la sociedad orgánica no hizo verdaderas previsiones para los derechos del extranjero, o forastero, que no estaba ligado por matrimonio ni por ritual alguno al grupo de parentesco. El mundo exterior, más allá del perímetro del «Pueblo», era inorgánico, por emplear el acertado término de Marx. Las lealtades se extendían en varios grados de obligación, hasta llegar a aquellos que compartían el juramento común de sangre de la comunidad, así como a los aliados unidos por sistemas materiales de regalos recíprocos. La noción de una humanidad en la que todos los seres humanos se consideran unidos por una génesis común era por entonces todavía en gran medida extraña. Los pueblos primitivos pueden ser inquisitivos, tímidos o cordiales hacia los extranjeros —o bien pueden matarlos por las razones más caprichosas—. Pero al extranjero no le deben obligación alguna, y no están atados por código alguno que requiera respeto o seguridad para con el nuevo ser impredecible que se halla entre ellos —de ahí lo impredecible también de su propia conducta—. Incluso la sociedad helénica, a pesar de sus altas pretensiones de racionalidad, no llegó a avanzar hasta un punto en el que el residente extranjero disfrutara de derechos sociales auténticos, y mucho menos políticos, más allá de la seguridad y la protección que la polis ofrecía a todo aquel que viviera dentro de sus muros. Para gran parte del mundo antiguo, este dudoso estatus del extranjero era una condición muy extendida, a pesar de los servicios cruciales que estos extranjeros prestaban a la comunidad y a sus ciudadanos.

Romper las barreras levantadas por el provincianismo primordial y arcaico fue la tarea de Justitia y de la regla de la equivalencia. Y lejos de constituir una auténtica «ruptura», los cambios introducidos llegaron muy paulatinamente. Como tampoco fueron estos cambios producto del trabajo de teóricos abstractos ni fruto de un despertar intelectual. Los agentes del nuevo orden jurídico con respecto a los derechos de los habitantes de las ciudades fueron los extranjeros, que a menudo prestaban servicios a la ciudad con sus saberes o sus habilidades comerciales. Normalmente, recibían ayuda de los oprimidos, que esperaban escapar del trato caprichoso e insultante que les deparaba el gobierno arbitrario, por la simple vía de inscribir sus derechos y obligaciones en una forma codificada e inviolable. Justitia, Diké, o cualquiera que sea el nombre que se le

diera en las civilizaciones de la antigüedad, era en gran medida la diosa del outsider [«forastero»] social y étnico. Su regla de la equivalencia se levantaba contra la exigencia de igualdad, y aquella regla debía quedar claramente plasmada en un código legal escrito, si es que la balanza y la espada iban a ser capaces de reparar las desigualdades que el outsider y el oprimido sufrían bajo el gobierno autoritario. Justitia, por lo tanto, debe portar como arma no solo la espada, sino también las «tablas de la ley», que de manera inequívoca definen los derechos y las obligaciones, la seguridad y la protección, las recompensas y los castigos.

Las más antiguas de entre estas tablas de la ley, el babilónico Código de Hammurabi (ca.1790 a. C.), aún contiene claros sesgos de clase, así como los instrumentos para la opresión de clase. Al igual que la ley del talión mosaica, la regla de la equivalencia se aplica con toda la furia de la venganza de clase. El precio por las infracciones sociales se paga con ojos, orejas, extremidades y lenguas, por no hablar de la propia vida. Pero el Código no trata de ocultar la «desigual» naturaleza de clase de esta venganza: así, los nobles extraen lo mejor de los plebeyos; los hombres, de las mujeres, y los hombres libres, de los esclavos. Aquí, la apropiación de la igualdad de los «desiguales» de la sociedad primordial, por muy pervertida que sea su forma, sigue exigiendo su pena. Pero el Código también asigna al privilegio una mayor carga de responsabilidad social. Si bien es cierto que en la época de Hammurabi los nobles «poseían enormes ventajas en razón de su rango», tal y como afirman Howard Becker y Harry Elmer Barnes, «incluyendo el derecho a exigir resarcimientos sumamente desproporcionados por daños personales […], también podían recibir castigos más severos por sus ofensas y, fueran o no culpables, debían pagar costas más altas».[120]

Los códigos posteriores iban a liberarse de la mayoría de estos «arcaísmos» antiigualitarios. A partir del siglo VIII a. C., podemos observar en la Palestina judía y en Grecia un despliegue sostenido de la dialéctica de la justicia: la lenta transformación de la igualdad de los desiguales de la sociedad orgánica en una desigualdad de los iguales, propia de la sociedad de clases. La ley del talión mosaica estaba plenamente asentada en cuanto ley de la tierra, a pesar de las concesiones a los pobres, contenidas en el Código

Deuteronómico, tales como las restricciones hipotecarias, la liberación cada séptimo año de los hebreos sujetos a servidumbre por deudas y la consagración del quinto año como un «jubileo», en el que cada uno recupera sus posesiones. Al igual que el mandato en el Levítico que imponía que cada esclavo por deudas fuera tratado como un «sirviente contratado y como un visitante», estos gestos eran en gran medida simbólicos. Ya solo la servidumbre por deudas, con el humillante y degradante estatus propio del siervo, violaba el espíritu mismo de la antigua democracia del desierto —el «pacto beduino»—, en torno a la cual las tribus hebreas estuvieron unidas durante su invasión de Canán. El hecho de que la servidumbre por deudas pudiera llegar a entrar en la vida jurídica de la comunidad no fue sino un reconocimiento cruel de la disolución de aquel pacto.

En Atenas, las reformas iniciadas por Solón abrieron el camino a la igualdad jurídica basada en la igualdad política, es decir, lo que se ha dado en llamar democracia helénica. Ahora la justicia funcionaba abiertamente como la regla de la equivalencia: la regla de la equivalencia de las mercancías, que producía nuevas clases y nuevas desigualdades en cuanto al poder y la riqueza personales, incluso mientras protegía al demos, al pueblo de linaje ateniense, frente al ejercicio del poder social arbitrario. Sin embargo, dentro del marco de una sociedad que se suponía gobernada por la ley en lugar de por las personas, era exclusivamente el demos quien tenía la custodia completa del sistema político. La Oración fúnebre de Pericles bien puede marcar un ascenso secular y racional hacia el reconocimiento de la existencia de una humanitas, pero no nos da ningún motivo para pensar que el «bárbaro» y, por definición, el «forastero» estuvieran al mismo nivel que el heleno y, desde el punto de vista jurídico, que el ateniense de sangre.

De hecho, los residentes atenienses extranjeros no solo carecían del derecho a participar en las asambleas, como podían ser la Ecclesia o la Boulé, o en el sistema del jurado, sino que carecían también de derechos jurídicos explícitos, más allá de la seguridad de su propiedad y de sus vidas. Como sabemos, no podían comprar tierra en la polis. Más sorprendente aún es que carecieran del derecho de acceso directo al sistema judicial. Sus casos solo los podían llevar ciudadanos en los tribunales atenienses. El hecho de que sus derechos fueran respetados por la polis habla bien de los estándares

éticos de esta última, pero también da fe de la exclusividad de la élite gobernante, cuyas intenciones, más que las leyes, eran las que garantizaban el respeto de los derechos de los extranjeros.

Aristóteles, un residente extranjero de Atenas, no se anda con rodeos al señalar la superioridad de los helenos sobre todos los demás pueblos. Al citar el fracaso de los tan vehementes «bárbaros» del norte a la hora de organizarse en poleis capaces de «gobernar a sus vecinos», nos revela hasta qué punto él, al igual que Platón, identificaba la polis con la dominación social. Además, tanto Aristóteles como Platón basaban la capacidad de los helenos de constituir poleis, de «ser libres» y gobernar a toda la humanidad, en sus orígenes étnicos, en su existencia en cuanto genos helénico. [121] De esta forma, la sangre, tanto como la geografía, confiere la capacidad de gobernar. Aristóteles ve en los griegos a un pueblo diversificado, en el sentido de que «algunos tienen una naturaleza unívoca» y «otros están felizmente fusionados» con brío e inteligencia. Pero para él la capacidad de formar poleis, de «gobernar», es una «cualidad natural» que no admite calificaciones sociales.

La desaparición formal del grupo de parentesco y su sustitución por una humanitas universal que contempla una génesis común para cada individuo libre no recibiría reconocimiento jurídico hasta la antigüedad tardía, cuando el emperador Caracalla concedió la ciudadanía a toda la población masculina y libre del Imperio romano. Bien pudiera ser que las razones de Caracalla tuvieran también que ver con la extensión de la base fiscal del Imperio, además de con impulsar el sentido de comunidad. Pero se trataba de un hecho sin precedentes en la historia. Por primera vez en la evolución de la humanidad desde la animalidad a la sociedad, una población inmensa de extranjeros sumamente dispares y dispersos por toda la cuenca del Mediterráneo fueron reunidos bajo una rúbrica política común, y les fue concedido, en condiciones de igualdad, un acceso a las leyes que antes había sido el privilegio de solo un pequeño grupo étnico de latinos. Desde el punto de vista jurídico, al menos, el Imperio había disuelto la exclusividad del pueblo, el grupo de parentesco, que ya había pasado del igualitarismo tribal a la fraternidad aristocrática de la cuna. De acuerdo con las disposiciones del derecho romano tardío, la

genealogía quedó disuelta en una meritocracia, y las relaciones de parentesco, en una relación territorial, ampliándose así enormemente los horizontes de la comunidad política humana.

El edicto de Caracalla sobre la ciudadanía fue reforzado por una evolución del derecho romano a lo largo de los siglos, que lo alejaría del absolutismo patriarcal tradicional y de la subordinación legal de las mujeres casadas a sus maridos. Al menos en teoría, la noción de igualdad de las personas estaba muy en el ambiente durante la última etapa del Imperio. En el siglo III d. C., el «derecho natural» romano —ese corpus combinado de jurisprudencia denominado indistintamente ius naturale y ius gentium— reconocía que los hombres eran iguales por naturaleza, incluso aunque no llegaran a serlo en la sociedad. La brecha que esta idea representaba con respecto a la noción aristotélica de «humanidad» era simplemente monumental. Incluso la institución de la esclavitud, tan básica para la economía romana, había desechado la noción griega de la inferioridad innata del esclavo. Para los juristas romanos del periodo imperial, la servidumbre derivaría a partir de ahora no de la inferioridad natural del esclavo, sino, tal y como ha observado Henry Maine, «de un supuesto convenio entre el vencedor y el vencido, que estipulaba la prestación de servicios perpetuos por parte del segundo en beneficio del primero; y a cambio, en consideración, el vencido conservaba el derecho a la vida, al que había legítimamente renunciado».[122] La esclavitud, en efecto, pasó a considerarse, cada vez más, esclavitud contractual. Aunque la sociedad romana nunca llegó a ver en el esclavo algo más que una «herramienta que habla», su maquinaria jurídica para tratar con los esclavos no dejaba traslucir esta degradación, habida cuenta de las restricciones impuestas durante el Bajo Imperio a las terribles e inhumanas prácticas del periodo republicano.

La noción de una humanidad universal probablemente no habría pasado de ser una estrategia política con fines tributarios e ideológicos de no haber sido por el surgimiento de un nuevo credo individualista. La palabra «humanidad» es una abstracción baldía si no se la dota de una realidad existencial, de la mano de personalidades firmes y enérgicas que disfruten de un grado visible

de autonomía. No es este el tipo de personaje que se pueda crear a golpe de edicto imperial. A medida que la sociedad orgánica declinaba, también lo hacía el sentido intenso de colectividad que aquella había promovido. Debía crearse un nuevo contexto para el individuo, para asegurar su funcionalidad en un mundo cada vez más atomizado. No es cierto que la antigüedad clásica o el mundo medieval produjeran nunca esas mónadas aleatorias, aisladas y socialmente famélicas que pueblan la sociedad capitalista moderna. Pero la decadencia de la sociedad primordial favoreció sobremanera un nuevo tipo de individuo: un ego resolutivo, comparativamente autosuficiente e independiente, dispuesto a adaptarse a una sociedad —cuando no a «ordenarla»— que estaba perdiendo su escala humana e iba desarrollando instituciones políticas y lazos comerciales más complejos de los que cualquier comunidad humana hubiera conocido en el pasado.

Individuos así siempre habían existido en los márgenes del colectivo temprano. Por regla general se les concedía un cierto grado de expresión institucional, aunque solo fuera para ofrecer una válvula de escape para las idiosincrasias personales más marcadas. La sociedad tribal siempre ha establecido indulgencias para conductas sexuales anómalas, rasgos psicológicos exóticos y ambiciones personales (el síndrome del «gran hombre») —indulgencias que encuentran su expresión en un alto grado de libertad sexual, en los roles chamanísticos y en una exaltación del coraje y del saber hacer —. En esta área marginal, la sociedad reclutaba a sus sacerdotes y a sus jefes guerreros tribales para que ocuparan las posiciones de mando en las instituciones jerárquicas más tardías.

Pero este desarrollo no consiste simplemente en un ciclo de colapso y recomposición. Tiene lugar a un nivel personal y a un nivel social —a un nivel egocéntrico y a un nivel sociocéntrico—. Visto desde el plano personal, el individuo acompaña a la emergencia de la «civilización» como un niño chillón y revoltoso, cuyo llanto atraviesa literalmente el aire de la historia e infunde pánico a la colectividad más serena y ligada a la tradición, que continúa existiendo tras el declive de la sociedad orgánica. La presencia del ego es anunciada con estridencia por el guerrero, cuyas propias «fronteras del ego» son establecidas por la vía de transgredir las fronteras de todas las sociedades tradicionales. El héroe sumerio

Gilgamesh, por ejemplo, entabla amistad con el extranjero, Enkidu, que comparte sus varias hazañas como compañero, no como pariente. El valor, antes que el linaje, es lo que marca sus rasgos personales, envueltos en una nebulosa mitología.

Pero las figuras difusas y casi estereotipadas como Gilgamesh no parecen reales, sino más bien metáforas de la individualidad. Se suelen citar a otras personalidades más claramente definidas, como Aquiles, Agamenón y los guerreros homéricos, en cuanto candidatos más idóneos para las concepciones occidentales del ego que acababa de nacer. «El modelo del individuo naciente es el héroe griego», según observa Max Horkheimer en su fascinante disquisición sobre el auge y caída de la individualidad.[123] «Desafiante y autosuficiente, triunfa en la lucha por la supervivencia y se emancipa asimismo de la tradición tanto como de la tribu». El hecho de que estas cualidades, el desafío y la autosuficiencia, fueran a ser apreciadas en el mundo grecorromano es bastante cierto, pero es dudoso que el modelo esté bien situado. De hecho, los egos más chocantes del mundo arcaico no fueron los héroes de la Edad del Bronce que celebró Homero, sino los antihéroes de la Edad del Hierro, que con tanto cinismo describiera Arquíloco. De hecho, el propio Arquíloco era la encarnación de esta personalidad tan única. Él es el eslabón que une una tradición oculta de un ego que se impone en la sociedad orgánica con el individuo calculador de la «civilización» emergente.

A diferencia del déspota cuasimítico, como Gilgamesh, o del aristócrata recién llegado, como Aquiles, Arquíloco da voz a una variedad rara: la banda de mercenarios errantes y desplazados, que han de vivir de su ingenio y astucia. Él no es un héroe homérico, sino más bien una especie de bohemio armado del siglo VII a. C. Dueño de sí y con un espíritu libertario, se sitúa en un marcado contraste con los modos de vida disciplinados propios de la sociedad señorial de su tiempo. Su mera existencia casi parece improbable, casi una afrenta a la pose heroica de su época. Su ocupación como soldado itinerante refleja la rápida descomposición de la sociedad; su arrogante desprecio de la tradición exuda toda la negatividad del rebelde amenazante. ¿Qué le importa a él el escudo que ha abandonado en la batalla? «Me salvé a mí mismo de la muerte; ¿por qué iba a preocuparme por mi escudo? Que allí se

quede: compraré otro igual de bueno».[124] Sentimientos semejantes nunca podría haberlos expresado un héroe homérico, con su código aristocrático de armas y honor. Además, Arquíloco no juzga a sus líderes en función de su estatus. Siente disgusto por «un general alto, que camina dando grandes zancadas; que se enorgullece de sus rizos y se afeita la barbilla como un petimetre. Dejad a un hombre que sea pequeño», declara, «que tenga incluso las piernas arqueadas, siempre que se mantenga firme sobre sus pies, puro corazón».

Arquíloco y su banda errante de camaradas constituyen el ejemplo más temprano de que disponemos de esa larga estirpe de «hombres sin líder», que emergen de forma recurrente durante los periodos de descomposición y desorden social —hombres, y después mujeres, que carecen de raíces en cualquier comunidad o tradición y que colonizan el futuro del mundo, más que su pasado—. Sus personajes están estructurados, literalmente, para desafiar la costumbre, para satirizar y hacer tambalearse los usos sociales, para jugar el juego de la vida según sus propias reglas. Por marginales que puedan ser, son los precursores del rebelde intensamente individuado que está destinado a «poner el mundo patas arriba». Tienen anchas espaldas, no penosas neurosis, y se expresan en una poesía u oratoria salvaje, llena de improperios. En lo sucesivo la sociedad debe apartarse con cautela cuando ellos aparecen en el horizonte y rezar en silencio para que su presencia pase inadvertida para la gente común, porque de lo contrario la destruirán.

Con todo, estos personajes marginales, estas personalidades afiladas de la historia, son apenas un puñado de rebeldes, cuya importancia varía en función de la estabilidad de la vida social. Su suerte depende de la recepción que reciban por parte de la masa de la población, a menudo inerte, y mucho más numerosa. A otro nivel histórico, de base más genérica, la noción de individualidad comienza a calar en estas «masas» en apariencia inertes, y sus personalidades son emancipadas no por Arquíloco y los de su clase, sino por la sociedad misma, que tiene necesidad de egos autónomos que sean libres para emprender las variadas funciones de la ciudadanía. El desarrollo del individuo a este nivel social, en resumen, no es un fenómeno personal idiosincrático y aislado; es un cambio en el temperamento, en la perspectiva y en el destino de

millones de personas que van a poblar la civilización durante siglos, que van a iniciar la historia del ego moderno hasta nuestros días. De la misma forma que el proletariado contemporáneo nació tras escindir al campesinado tradicional de la economía feudal arcaica, así el ciudadano relativamente libre de la ciudad-Estado clásica, de la comuna medieval y del Estado-nación moderno nació al separar al hombre joven del corpus arcaico de las relaciones de parentesco.

La familia patriarcal, al igual que el juramento de sangre, constituía un obstáculo moral muy cohesionado frente a la autoridad política —y ello no porque se opusiera a la autoridad como tal (como sí era el caso de la sociedad orgánica), sino más bien porque conformaba el nexo para la autoridad del padre—. La ironía es que el patriarcado representaba, en sus pretensiones de parentesco, los rasgos más retorcidos de la sociedad orgánica, en un mundo social ya distorsionado y cambiante.[125] En este punto, la gerontocracia es una consecuencia obvia. No solo responde a las necesidades derivadas del principio de la sociedad orgánica, que tiene que ver con el compartir y con la solidaridad, sino a las necesidades de los más ancianos entre los ancianos. No hay sistema de jerarquía por edad que tenga un modo de funcionamiento más autoritario y opresivo. En la forma más temprana de familia patriarcal, tal y como hemos visto, el patriarca no respondía ante nadie por la autoridad que ejercía sobre los miembros de su familia. Él era la encarnación, y acaso la fuente histórica, del poder arbitrario, de la dominación, que ningún principio, ni moral ni ético, podía sancionar, sino solo la tradición y los trucos ideológicos del chamán. Como Yavé, él era el «yo» primordial en una comunidad basada en el «nosotros». Hasta cierto punto, esta implosión de la individuación en un único ser, casi arquetípico en su naturaleza, es un portento de la individualidad y del egotismo expansivos, pero de una forma tan retorcida que iba a convertirse en la personificación casi mágica de la Voluntad, antes de que una multitud de voluntades individuales hiciera su aparición.

La justicia fue paulatinamente transformando el estatus del patriarca, primero al convertir al padre temible en el padre justo, así como convirtió al dominante y celoso Yavé en un dios justo. El

patriarcado, en efecto, dejó de ser una mera autoridad arbitraria, para convertirse en una autoridad jurídica que debía responder ante ciertos preceptos sobre lo que está bien y lo que está mal. Al transformar la moralidad cruda y guerrera de «la razón de la fuerza» en la regla de la equivalencia y en la ley del talión de la equidad, la justicia propició la transición de la mera coerción arbitraria a la coerción que requiere de justificación. En adelante la coerción debía explicarse en función de conceptos de equidad y desigualdad, bien y mal. La justicia, de hecho, facilitaba la transición del poder arbitrario, e incluso sobrenatural, al poder jurídico. El patriarca pasó de ser tirano a juez, que afirmaba su autoridad basándose en la culpa, y no simplemente en el miedo.

Esta transformación del estatus del patriarca fue el resultado de tensiones genuinas en el mundo objetivo. La elaboración de la jerarquía, el desarrollo de las clases incipientes y la aparición temprana de la ciudad y el Estado se combinaron como fuerzas sociales para invadir el ámbito de la familia y establecer una pretensión secular en cuanto al papel del patriarca en la socialización y destino de la juventud. Asimismo, las religiones organizadas establecieron sus propias prerrogativas. Las mujeres quedaron en buena parte excluidas de este proceso de secularización y politización y continuaron siendo meras pertenencias de la comunidad masculina. Pero los hombres jóvenes fueron cada vez más solicitados para desempeñar responsabilidades sociales como soldados, ciudadanos, burócratas, artesanos o agricultores —en resumen, en toda una serie de tareas que ya no podían restringirse por causa de las formas familiares—.

A medida que la sociedad seguía alejándose del modelo del parentesco para adquirir formas territoriales, de las formas generalmente jerárquicas a las formas específicas basadas en la clase y en la política, la naturaleza del patriarcado siguió cambiando. Si bien es cierto que este retuvo muchos de sus rasgos coercitivos y jurídicos, cada vez más pasó a ser un modo de autoridad racional. A los hombres jóvenes se les garantizaba al nacer su derecho de ciudadanía. Ya no eran simplemente hijos, sino que el padre estaba obligado a guiar a su familia según las pautas dictadas por la razón. Ya no era simplemente el padre justo, sino también el padre sabio. En distinto grado, empezaron entonces a

darse las condiciones que propiciaron la decadencia de la familia patriarcal en forma de clan, y su sustitución por la familia nuclear patricéntrica, que es el ámbito de una relación monógama y sumamente privatizada entre dos padres y sus descendientes. Bajo los auspicios de la justicia, el Estado fue adquiriendo cada vez más control sobre un mundo doméstico muy aislado y, en un principio, lo hizo por la vía de disolver las fuerzas internas que mantenían unida a la familia patriarcal con sus propios reclamos jurídicos. [126]

La disolución del omnicomprensivo y patriarcal «yo» en individuos más o menos soberanos con «confines de ego» propios ganó un mayor impulso con la expansión de la polis y su conversión en cosmópolis —con el paso de la pequeña «ciudad-Estado», cerrada en sí misma, a la grande y abierta «ciudad del mundo» de la era helenística—. Con el papel creciente del extranjero como artesano, comerciante y marino mercante, la nación del demos unido por la sangre y los vínculos éticos para formar una entidad colectiva suprema dio paso a los reclamos del individuo. Ahora, no solo la ciudadanía, sino los intereses privados del ego errante, conformados en parte por los problemas del interés económico, se convirtieron en los fines de la individualidad. La cosmópolis era un tremendo emporio comercial y, en su día, fue el terreno de juego del mercader. Podemos trazar con precisión los devenires del individuo, desde el grupo de parentesco y desde el enclave del patriarca hasta la «ciudad-Estado», en particular la polis ateniense, donde la individualidad asume cualidades cívicas muy bien articuladas, así como un compromiso vibrante con la destreza y la competencia política. A partir del «hermano» o la «hermana» de la sociedad orgánica, el individuo es transformado en «ciudadano» en la sociedad política y, sobre todo, en la pequeña fraternidad cívica. [127]

Pero a medida que el ámbito de la fraternidad cívica se expande más allá de la escala humanamente comprensible, el ego no desaparece, sino que adquiere rasgos muy privatizados, a menudo neuróticos, que giran en torno a la problemática planteada por una introspección de nuevo cuño. El ego se retira a las profundidades de

la subjetividad y de la preocupación por uno mismo. La cosmópolis no ofrece las recompensas sociales de la polis —un civismo de alta intensidad, un énfasis en la unión ética de ciudadanos competentes o firmes lazos de solidaridad, o philia—.

Tampoco ofrece un nuevo sentido de comunidad. De ahí que el ego deba recaer sobre sí mismo, de una forma casi canibalística (tal y como veremos en nuestra propia era), para encontrar un sentido en el universo. Epicuro, que es por excelencia el filósofo privatizado de la retirada, del repliegue, le ofrece al ego un jardín donde cultivar sus pensamientos y sus gustos —un jardín bien vallado, por supuesto, para resguardarlo del tumulto de un mundo social que ya no puede controlar—. De hecho, el propio Estado se cobra su venganza en la misma criatura insolente que contribuye a crear: el «ciudadano del mundo», que ahora se ve indefenso bajo el poder insuperable de un dispositivo imperial centralizado y de sus adláteres burocráticos.

Sin embargo, el ego necesita algo más que un lugar, por muy bien cultivado que esté, para poderse orientar. Despojado de su nicho en la polis, deberá hallar uno nuevo en la cosmópolis —o, como cualquier cosmópolis literalmente sugiere, en el kosmos—. La humanitas se convierte ahora en un kosmos, en un nuevo principio para ordenar la experiencia; y la «ciudad-Estado», al igual que el mundo tradicional que la precedió, se convierte, desde el punto de vista ideológico, en objeto de escarnio. En un principio, esta perspectiva desdeñosa adopta la forma de la filosofía políticamente quietista del estoicismo, que las masas educadas abrazarían en la antigüedad tardía.

Los estoicos, cuyas ideas iban a nutrir al clero cristiano durante los siglos siguientes, hicieron que los frutos de la justicia —el ego individualizado y el ideal de la «ciudadanía universal»— convergieran entre sí, durante la época de la cosmópolis y el Imperio. Epicteto, cuyos escritos vieron la luz durante uno de los periodos más estables de la era imperial, prepara radicalmente el terreno para la llegada de esta nueva forma de ego, que es bastante moderna. Desde el principio, Epicteto critica con dureza el sentido de exclusividad de la polis, que tilda de atávico:

Claramente, te llamas a ti mismo «ateniense» o «corintio» en función de ese ámbito más soberano, que incluye no solo el lugar concreto donde naciste, tu hogar propiamente dicho, sino también la región desde donde la raza de tus antepasados ha llegado hasta ti.

Pero, según nos dice, esto es patentemente absurdo, así como superficial:

Cuando un hombre ha aprendido a entender las leyes del universo y se ha dado cuenta de que no hay nada tan grande, soberano u omnicomprensivo como esta escala de las cosas donde los hombres y Dios confluyen, y de la cual provienen las semillas que dieron lugar no solo a mi padre y a mi abuelo, sino a todas las cosas que pueblan la tierra —y en particular, a las criaturas racionales, ya que solo estas están por naturaleza capacitadas para compartir la sociedad de Dios, al estar conectadas con Él por el vínculo de la razón—. ¿Por qué no habría él de poder llamarse un ciudadano del universo y un hijo de Dios?[128]

En su universalidad y alcance, esta declaración, formulada hace casi dos mil años, concuerda con el más ferviente internacionalismo de nuestros días. Sin embargo, aquí Epicteto no estaba formulando un programa para el cambio institucional, sino más bien un posicionamiento ético. Desde un punto de vista político, los estoicos eran completamente quietistas. La libertad, para Epicteto, consiste exclusivamente en la serenidad interna, en un aislamiento moral con respecto al mundo real —un aislamiento que es tan omnicomprensivo como para poder rechazar toda necesidad material y todo enredo social, incluyendo la vida misma—. En virtud de la propia naturaleza de una «libertad» llevada a tales extremos de quietismo, es imposible que cualquier ser

pueda verse trabado o molestado por nada que no sea él mismo: es

el propio juicio del hombre lo que lo importuna. Pues cuando el tirano le dice al hombre: «Te encadenaré la pierna», aquel que tenga aprecio por su pierna responderá «No, ten piedad», pero aquel que valore su voluntad le dirá: «Si hacerlo te parece más provechoso, encadénala».[129]

A su manera, Max Stirner, el así llamado anarquista individualista de principios del siglo XIX, iba a volver del revés esta noción estoica del ego absolutamente contenido en sí mismo, imbuyéndolo de una militancia —de hecho, de una arrogancia— que habría espantado a los estoicos. Pero, en principio, tanto Epicteto como Stirner crearon una visión tópica de la individualidad, que marcó un nuevo punto de partida para la afirmación de la personalidad en un mundo cada vez más impersonal.

Si esta doctrina del desencanto mundano y del repliegue personal hubiera ido desapareciendo de la historia, junto con el imperio que la alimentó, los periodos posteriores acaso lo habrían visto como una mera voz desapasionada de una época moribunda, como los cultos exóticos y los poemas sobre el cansancio del mundo que marcaron el fin de la antigüedad. Sin embargo, el cristianismo habría de reelaborar la doctrina quietista de la voluntad personal propugnada por el estoicismo, para dar lugar a una nueva sensibilidad de subjetividad realzada e involucramiento personal, abriendo de forma inadvertida nuevas direcciones para el cambio social. Es fácil —y en gran medida certero— decir que la Iglesia ha sido un sostén del Estado. Desde luego, la interpretación que hace Pablo del mensaje de Jesús de «dar al césar lo que es del césar»[130] deja al atribulado mundo a salvo de todo desafío político y social. Si interpretamos correctamente las disposiciones paulinas, el cristianismo temprano no debería tener nada en contra de la esclavitud. Sin embargo, cuando Pablo persuade a Onésimus, el esclavo cristiano huido, para que regrese con su amo cristiano, Onésimus es descrito como «el hermano querido y fiel que es conciudadano tuyo», ya que esclavo, amo y Pablo son ellos mismos esclavos de un «amo más alto que está en los cielos». Aquí, «ciudadano» y «esclavo» son términos que se usan indistintamente.

A consecuencia de ello, el cristianismo pasó a involucrarse de manera profunda con los infortunios del esclavo individual. Entre el sacerdote cristiano y la mercancía humana había un vínculo confesional, que estaba literalmente santificado por una deidad personal y por la íntima relación de una congregación sagrada.

Esta cualidad de existencia refleja un rasgo del cristianismo que ha sobrevivido cada época desde su aparición: la ciudadanía universal no tiene sentido en la ausencia de ciudadanos reales, únicos y concretos. El concepto de que la humanidad es un «rebaño» con un único Pastor da fe de la igualdad de todas las personas bajo un único Dios amoroso. Son iguales no porque compartan un reconocimiento político de su igualdad, sino más bien porque comparten un reconocimiento espiritual por parte de su Padre. En Jesús, el rango social y la jerarquía se disuelven ante el poder nivelador de la fe y el amor. En este terreno espiritual, los amos mundanos pueden ser menos que sus esclavos ante los ojos de Dios, los más ricos, menos que los más pobres, y los más grandes de entre los reyes, menos que sus súbditos más bajos. Un igualitarismo que todo lo inunda libera al sujeto de todos los rangos, jerarquías y clases que vienen definidos por las normas sociales. No solo la ciudadanía, sino el principio de la igualdad de todos los individuos y del valor absoluto de cada alma, une a los ciudadanos de la ciudad de Dios en una «hermandad sagrada».

Las implicaciones mundanas de este mensaje son expuestas de manera mucho más convincente en las obras y exégesis agustinianas que en el evangelio de Pablo. Al igual que hacen Epicteto y Pablo, Agustín disuelve completamente el genos en una «ciudad de Dios», que invita a la humanidad en su conjunto a convertirse en sus ciudadanos. Ninguna ideología tradicional puede admitir en su visión del mundo este tipo de marco conceptual. En contraste, la ciudad de Dios —de la que, para Agustín, una manifestación temprana es la Iglesia universal— fusiona toda la diversidad que existe entre los pueblos:

Todos los ciudadanos de todas las naciones y lenguas formarán un único grupo de peregrinos. No importa, en la ciudad de Dios, conforme a qué diversidad de costumbres, leyes y tradiciones se

busque y se mantenga la paz humana. En lugar de anular y derribar, la ciudad de Dios preserva, apropiándose de ello, todo cuanto hay en las diferentes razas que apunta al objetivo común de la paz humana, siempre y cuando no suponga un obstáculo en el camino de la fe y de la adoración al único Dios supremo y verdadero.

Y para que esto no se descarte como un mero quietismo estoico y paulino —o peor aún, como un oportunismo clerical que vuelve a la Iglesia infinitamente adaptable—, Agustín añade:

La ciudad de Dios, en su travesía por este mundo, no solo se sirve de la paz terrenal, sino que promueve y persigue activamente, junto con otros seres humanos, una plataforma común con respecto a todo lo que concierne a nuestra pura vida humana y no interfiera con la fe ni con el culto.

La Iglesia no se limita a dar al césar lo que es del césar, sino que sustituye sus pretensiones sobre el dominus por la dominación clerical, y sus pretensiones sobre deus, por una deidad celestial:

Esta paz la ciudad peregrina la posee ya por la fe, y vive de forma sagrada y conforme a esta fe mientras, para lograr su plenitud celestial, remite toda buena acción hecha por Dios o por sus semejantes. Digo «semejantes», por supuesto, porque toda vida comunitaria debe enfatizar las relaciones sociales.[131]

Las ambigüedades de Agustín son más explosivas e implícitamente más radicales que sus certidumbres. Latente en estas observaciones está la pugna potencial de la Iglesia con el Estado, que estalla durante el papado de Gregorio VII, en el siglo XI, con la conocida como querella de las investiduras. El ecumenismo de dichas observaciones abrió el camino a compromisos vergonzantes, no solo

con el paganismo y con sus propensiones abiertamente naturalistas, sino también con las tendencias anarquistas, que reclaman los derechos del individuo y el establecimiento inmediato de una ciudad celestial en la tierra. La paz de la ciudad peregrina será reducida a una quimera por culpa de las incesantes elegías, incluidas las exigencias de un retorno a los preceptos comunistas y al igualitarismo de la congregación cristiana apostólica. Finalmente, el historicismo de Agustín admite no solo la postergación indefinida del regreso de Cristo a la tierra (tan similar a la promesa no cumplida del comunismo en el legado marxiano), sino también de la eventual certeza del retorno de Cristo para arreglar los males del mundo en una era milenaria y distante. Debido a sus ambigüedades, Agustín creó problemas inmensos que aquejaron a la cristiandad occidental durante siglos y enriquecieron la concepción occidental del individuo no solo con un nuevo sentido de la identidad, sino también con un nuevo sentido del hechizo.

La secularización del individuo y el desencanto que acompañaron el énfasis de Maquiavelo en la amoralidad de la vida política, así como, por otro lado, la noción lockeana del individuo propietario despojaron al yo y a la humanidad de su contenido utópico. La tragedia es que ambos se vieron reducidos a objetos de manipulación política y económica. El cristianismo había hecho del yo un alma errante, resplandeciente con la promesa de la fe creativa, imbuida del hechizo de una gran aventura ética. Las nociones burguesas del yo iban ahora a hacer de él una cosa de carácter ruin, egoísta y neurótico, atravesado por la malicia y la inseguridad. El nuevo evangelio de la individualidad secular concebía el yo en forma de homo economicus, una mónada inquieta y forcejeante, literalmente poseída por el egotismo y por una lucha amoral por la supervivencia.

A partir del siglo XVI en adelante, el pensamiento occidental formula la relación entre el ego y el mundo externo —en especial, la naturaleza—, en términos que eran en gran medida mutuamente excluyentes. El progreso se identificaba no con la salvación espiritual, sino con la capacidad técnica de la humanidad de moldear la naturaleza, poniéndola al servicio del mercado. El

destino humano se concebía no como la realización de sus potencialidades intelectuales y espirituales, sino como el dominio de las «fuerzas naturales» y la redención de la sociedad frente a un mundo natural «demoniaco». La perspectiva de la sociedad orgánica con respecto a la naturaleza y a las riquezas fue completamente invertida. Ahora la naturaleza había pasado a ser lo demoniaco, y las riquezas, lo fecundo. La subyugación del humano por el humano, que los griegos habían aceptado con fatalismo por ser la base de sustentación de una nueva clase ociosa y cultivada, ahora se celebraba como una empresa humana común para poner la naturaleza bajo control humano.

Esta fascinante reelaboración de la escatología cristiana, que pasa de un proyecto espiritual a otro de naturaleza económica, es fundamental para una comprensión de la ideología liberal en todas sus variantes —al igual que, como veremos, del socialismo marxista —. De tal manera empapa las filosofías «individualistas» de Hobbes, Locke y los economistas clásicos que a menudo no pasa de ser una presuposición implícita para pasar a asuntos sociales que se prestan más fácilmente al debate. Con Hobbes, el «estado de naturaleza» es un mundo en perpetuo desorden, el mundo de la «guerra de todos contra todos».[132] La cicatería material de la naturaleza física reaparece en forma de cicatería ética de la naturaleza humana, en la lucha sin cuartel del ego aislado por la supervivencia, el poder y la felicidad. Las caóticas consecuencias que el estado de naturaleza trae inevitablemente consigo solo puede contenerlas el universo ordenado del Estado.

Más importante que la noción hobbesiana del Estado es la medida en que Hobbes despoja a la naturaleza de todo contenido ético. De una forma más certera incluso que Kepler, que se maravilló ante la simetría matemática del universo, Hobbes es el materialista mecánico par excellence. La naturaleza no es más que materia y movimiento, ciega en sus cambios y permutaciones incesantes, sin objetivo ni promesa espiritual alguna. La sociedad, y específicamente el Estado, es el reino del orden, precisamente porque mejora las posibilidades que tiene el individuo de sobrevivir y de lograr sus ambiciones privadas. No es exagerado decir que la sociedad crea el marco intelectual para una interpretación estrictamente utilitarista de la justicia. Bajo el influjo de la obra de

Hobbes, la ideología liberal trataría la justicia exclusivamente como un medio para asegurar la supervivencia, la felicidad y la praxis del logro material.

Locke, que trató de suavizar este legado hobbesiano con un concepto benigno de la naturaleza humana, trata de un modo más explícito con la naturaleza externa. Irónicamente, sin embargo, lo hace solo para degradarla, aún más, a la condición de mero objeto del trabajo humano. La naturaleza es la fuente de la propiedad, el depósito común de recursos, del que el trabajo extrae los medios de vida y la riqueza del individuo. Cualquier cosa que el hombre «saca del estado en que la naturaleza la produjo y la dejó, y la modifica con su trabajo y añade a ella algo que es de sí mismo, es, por consiguiente, propiedad suya». Y para que no se piense que la naturaleza y el trabajo unen a la gente, Locke nos asegura que lo que sucede es justo lo contrario:

Pues al sacarla del estado común en el que la naturaleza la había puesto, agrega a ella algo con su trabajo, y ello hace que no tengan ya derecho a ella los demás hombres. Porque ese trabajo, al ser indudablemente propiedad del trabajador, da como resultado el que ningún hombre excepto él tenga derecho a lo que ha sido añadido a la cosa en cuestión, al menos cuando queden todavía suficientes bienes comunes para los demás.[133]

Lo que eleva a Locke por encima de los lugares comunes sobre la propiedad es la importante función que le otorga al trabajo. El ego aislado, que Hobbes rescató de los azares de la naturaleza mecánica por medio de un contrato político, Locke lo rescata, sorprendentemente, por medio de un contrato económico. En todo caso, tanto Hobbes como Locke extirpan toda cualidad espiritual de sus filosofías sociales. Si Hobbes se ocupa del problema de la supervivencia humana en un mundo básicamente caótico o carente de sentido, Locke pone por delante las exigencias más altas de la propiedad y la persona y, lo que quizá fuera más sorprendente para su época, el papel crucial que juega el trabajo a la hora de dar forma a lo que es la porción más fascinante de la propiedad, y que

no es otra que el individuo mismo. Pues es el «trabajo lo que, en el origen, daba derecho a la propiedad, siempre que uno lo desempeñara sobre lo que era común», y era la propiedad «que el trabajo y la industria originaron» lo que apuntaló «el pacto y el acuerdo» por el que se creó la sociedad civil. El individuo se forja su identidad como «propietario de su propia persona, y de las acciones o trabajo de la misma».[134] La actividad humana, de hecho, es el trabajo humano. Si recordamos que para Aristóteles la actividad humana es básicamente el pensamiento, y que para la teología cristiana es la espiritualidad, veremos hasta qué punto es profunda la brecha que abre Locke entre el pensamiento grecocristiano y la ideología liberal.

Esta reducción del pensamiento social a economía política prosiguió casi sin interrupción hasta bien entrado el siglo XIX, lo que era un claro reflejo de cómo todos los vínculos sociales habían quedado reducidos a vínculos económicos. Incluso antes de que la ciencia moderna despojara a la naturaleza de todo contenido ético, el floreciente mercado económico de la Edad Media tardía la había despojado de toda santidad. La división en el seno de los gremios medievales entre miembros ricos y pobres terminó por disolver todo el sentido de solidaridad que antes había unido a la gente más allá del oficio compartido. El puro interés egoísta se impuso sobre el interés público; de hecho, el destino de este último se vio reducido al del primero. La cosificación de la gente en cuanto meros instrumentos de producción dio lugar a la cosificación de la naturaleza, ahora convertida en «recursos naturales».

También el trabajo había perdido su carácter sagrado, y dejó de ser una forma de redención para rescatar a una humanidad que había caído en desgracia. El trabajo no era ya más que una disciplina para poner la naturaleza externa bajo control social, y la naturaleza humana bajo control industrial. Incluso el caos aparente que la sociedad de mercado introdujo en la estructura del gremio, de la aldea y de la familia, y que constituye la base del mundo preindustrial, se veía como el efecto superficial de una ley oculta, que postulaba que el interés egoísta del individuo, al perseguir sus propios fines, servía al bien común. Esta ideología liberal siguió vigente hasta la segunda mitad del siglo XX y la propagaban, más allá del marco de la Iglesia y de la academia, los más sofisticados

dispositivos de masas.

Pero, a fin de cuentas, ¿en qué consistía este bien común de la sociedad, que celebraba los presupuestos del autointerés y el egotismo desnudo? ¿Y qué clase de redención aportaba el trabajo duro a una humanidad a la que se había emplazado a abandonar sus ideales espirituales en pos de la ganancia material? Si el liberalismo no tenía nada que aportar a la noción de justicia más allá de la caracterización lockeana de la propiedad, y si el progreso no significaba nada más que el derecho a la adquisición ilimitada, entonces, si aplicamos unos criterios de clase puramente egoístas de justicia y progreso, la mayor parte de la humanidad deberá quedar excluida de lo que se considera «la buena vida». A finales del siglo XVIII, la teoría liberal no solo había quedado rebajada a la economía política, sino a la condición de una doctrina del interés completamente asocial. Que los seres humanos actuaban en sociedad era un hecho que podía explicarse pura y simplemente por la compulsión de las necesidades y la búsqueda de ganancia personal. En un mundo mecánico de materia y movimiento, el egoísmo se había convertido, para las mónadas humanas aisladas, en lo que la gravitación era para los cuerpos materiales.

El intento más relevante de dotar al liberalismo de un credo ético que fuera más allá de la mera propiedad y la adquisición tuvo lugar en el mismo año en que los sans culottes franceses derrocaron el bastión más preclaro de la sociedad tradicional. En 1789, Jeremy Bentham publicó su Introducción a los principios de la moral y la legislación, donde postulaba la más coherente justificación del interés privado como bien ético. En un comienzo majestuoso, comparable a El contrato social de Rousseau y al Manifiesto comunista de Marx, Bentham recitaba la gran ley de la ética igualitaria:

La naturaleza ha situado a la humanidad bajo el gobierno de dos amos soberanos, el dolor y el placer. Solo ellos nos indican lo que debemos hacer y determinan lo que haremos.[135]

En cualquier caso, «nos gobiernan en todo lo que hacemos, en todo lo que decimos, en todo lo que pensamos». De esta forma, presos como estamos de los principios universales que predeterminan nuestra conducta con independencia de nuestros deseos —una fórmula que yace en el corazón mismo del cientifismo, ya sea de corte liberal o socialista—, Bentham abandonaba la «metáfora y la declamación» en favor de un cálculo del placer y del dolor, un sistema de contabilidad moral que identifica el mal con el segundo y el bien con el primero. Este cálculo utilitario es explícitamente cuantificable: la felicidad social se corresponde con el mayor bien para el mayor número. Aquí, el bien social comprende la suma de placeres que se derivan para los individuos que constituyen la comunidad. Al atomismo sensorial de Locke, Bentham le añade un atomismo ético de su propia cosecha, y uno y otro parecen corresponderse perfectamente con una era monádica de egos que flotan libremente en un mercado en caída libre:[136]

Sumemos, por un lado, el valor de todos los placeres y, por el otro, el de todos los dolores. La balanza, si se inclina del lado del placer, marcará una tendencia de conjunto hacia lo bueno, y si se inclina del lado del dolor, la tendencia de conjunto será hacia lo malo. [137]

Según la visión de Bentham, lo que se aplica al individuo se puede extender a la comunidad en cuanto suma de todas las tendencias buenas y malas a las que cada uno de sus miembros está expuesto.

Rara vez encontraremos en la accidentada carrera de Justitia una nivelación más parca y sencilla de su balanza con cantidades éticas. Incluso actos que dan lugar a un predominio calculable de placer o dolor son atomizados y se prestan, según Bentham, a episodios claramente delineables, como los capítulos de una novela de Richardson. Lo sorprendente del atomismo ético de Bentham es el tipo de racionalidad que emplea. La ética de Aristóteles también estaba construida sobre la idea de la felicidad. Sin embargo, la felicidad según la visión griega era una meta a perseguir como un «fin en sí mismo», y no como un «medio para otra cosa». Se

derivaba de la naturaleza misma de los humanos en cuanto seres diferenciados de otros, una naturaleza que nunca podría formularse con la precisión de la matemática. Si, tal y como sostenía Aristóteles, la felicidad era una forma de vida racional y virtuosa, adquiría su realización plena en la mente contemplativa y en un término medio ético que se elevaba por encima de cualquier tipo de exceso.

Bentham, en contraste, no ofrecía a sus lectores ética alguna en el sentido tradicional del término, sino, más bien, una metodología cientifista basada en un cálculo digital de unidades placenteras y dolorosas. Los intangibles cualitativos de los sentimientos humanos eran codificados como valores aritméticos de placer y dolor, que pudieran cancelarse o contrarrestarse para dar lugar a «excedentes» de felicidad o de miseria. Con todo, despachar a Bentham como si se tratara de un simple contable ético sería no entender el alcance general de su enfoque. El punto más débil del utilitarismo no tiene que ver con el cálculo ético, sino con el hecho de que el liberalismo había desnaturalizado la razón misma, convirtiéndola en una mera metodología para calcular sentimientos —con las mismas técnicas con que los banqueros y los industriales operan para administrar sus empresas—. Casi dos siglos más tarde, este tipo de racionalidad iba a aterrorizar a un público menos crédulo, adoptando la forma de una ética termonuclear donde las sumas variables de refugios antiaéreos se iban a corresponder con un número mayor o menor de bajas en caso de una guerra nuclear.

El hecho de que una posterior generación de liberales, representada por John Stuart Mill, se rebelara contra la cruda reducción de la ética a meros problemas de utilidad funcional no pudo salvar al liberalismo de una patente pérdida de conceptos normativos de justicia y progreso. De hecho, si solo los intereses determinan las normas sociales y éticas, ¿qué podría impedir a cualquier ideal de justicia, individualidad y progreso social lograr la aceptación pública? La incapacidad de la teoría liberal para responder a esta pregunta en términos que no sean los de la utilidad práctica supuso su bancarrota moral. En adelante, se limitaría a predicar un mensaje estrictamente oportunista de conveniencia en lugar de ética, de mejora [meliorismo] en lugar de emancipación, de adaptación en lugar de cambio.

Pero, de momento, lo que a nosotros nos preocupa es el liberalismo no como causa o ideología, sino como encarnación de la justicia. El anarquismo y el socialismo revolucionario pretenden ocuparse de la libertad. El fascismo no se ocupa ni de la justicia ni de la libertad, sino simplemente de los instrumentos de la dominación pura; sus varias ideologías son puramente oportunistas. De ahí que el destino de la justicia vaya de la mano del destino de las ideas de pensadores tan serios como John Stuart Mill y sus seguidores. Su fracaso a la hora de dar con una ética de la justicia que pudiera apoyarse en su regla de la equivalencia nos deja, como desenlace de la justicia, solo con la ética utilitaria de Bentham: una cruda, cuantitativa teoría de dolores y placeres.

No nos engañemos pensando que la metodología de Bentham o, por las mismas, su ética han caído ya bajo el horizonte ideológico de nuestros días. Más bien al contrario: como el sol, sigue saliendo por la mañana y poniéndose por la tarde, resplandeciendo con los múltiples colores que produce su contaminada atmósfera. Términos como «placer» y «dolor» no han desaparecido como homilías morales; simplemente compiten con otros términos, tales como «beneficios» y «riesgos», «ganancias» y «pérdidas», la «tragedia de los comunes», «triaje» y la «ética del bote salvavidas». La desigualdad de los iguales continúa prevaleciendo sobre la igualdad de los desiguales. Lo que tanto sorprende al observador cuidadoso es que la justicia nunca llegó a compensar, sino solo a recompensar; y que su espíritu se ha ido pervirtiendo, y su palabra, vaciando. Como sucede con todos los ideales limitados, su historia siempre ha sido más grande que su presente. Pero el futuro de la justicia amenaza con traicionar incluso sus pretensiones de haber defendido los «derechos» del individuo y de la humanidad. Pues a medida que la desigualdad humana va creciendo de hecho, aunque no en teoría, su ideología de la equivalencia ataca, con su cínico oportunismo y su sórdido meliorismo, el ideal de libertad.

■

[113] Karl Marx, El capital, vol. I (Nueva York, Random House, 1977), p. 679.

[114] M. I. Finley, Early Greece (Nueva York, W. W. Norton & Co., 1970), pp. 84-85.

[115] Ibid., p. 85.

[116] Ibid., pp. 85-86.

[117] Max Horkheimer y Theodor Adorno, Dialectic of Enlightenment (Nueva York, Herder & Herder, 1972), p. 14.

[118] Estas chispeantes observaciones las escribieron Horkheimer y Adorno. Pero yerran gravemente en un punto: «los fetiches» no estaban «sujetos a la ley de la equivalencia», si bien no puede caber duda alguna de que «la equivalencia se ha convertido ella misma en un fetiche». De manera similar, ambos pensadores dan por buena una falacia habitual (y preponderante en las fechas en que escribieron el libro), según la cual el «chamán conjura el peligro por medio […] de la equivalencia, [que es aquello que] regula el castigo y la recompensa en la civilización». Aquí, también, los escritores imputan al mundo primordial, incluso al chamán, la sensibilidad del intercambio —o bien un mercado cósmico aún por establecer—. Véase Max Horkheimer y Theodor Adorno, Dialectic of Enlightenment (Nueva York, Herder & Herder, 1972), pp. 16-17.

[119] Friedrich Engels, Anti-Dühring (Nueva York, International Publishers, 1939), pp. 157-158.

[120] Howard Becker y Harry Elmer Barnes, Social Thought From Lore to Science, vol. I (Nueva York, Dover Publications, 1961), pp. 87-88.

[121] Hannah Arendt nos recuerda que la palabra humanitas, con sus generosas implicaciones de un elemento humano universal común, es de origen latino, no griego. En la Grecia ática, el término para «género humano» era pan to anthropinon, que a menudo se traduce equivocadamente como «humanidad». Ciertamente, para Aristóteles (a no ser que yo haya leído mal su Política), la frase se refiere a un «hombre» en cuanto que dato biológico, no social. En sí mismo, el término carece de cualidades distintivas, aparte de las diferencias obvias que separan a los seres humanos de los animales. De ahí que, a ojos de Aristóteles, siempre habría hombres

destinados por nacimiento a gobernar, y otros, a obedecer. [Hannah Arendt, The Human Condition (Chicago, The University of Chicago Press, 1958), p. 315].

[122] Henry Maine, Ancient Law (Boston, Beacon Books, 1963), p. 157.

[123] Max Horkheimer, The Eclipse of Reason (Nueva York, Oxford University Press, 1947), p. 130.

[124] Arquíloco, citado en Bruno Snell, The Discovery of the Mind (Nueva York, Harper & Row, 1960), p. 49.

[125] En este punto debo de nuevo prevenir al lector contra la confusión entre patriarcado y patricentricidad. Incluso el término «Estado patriarcal» puede utilizarse de manera engañosa, si no tenemos en cuenta el antagonismo perpetuo que existe entre el Estado y cualquier forma de unidad familiar autónoma.

[126] En varias ocasiones, debería añadirse, esto se hizo para politizar la familia y convertirla en un instrumento del Estado o, para el caso, de la Iglesia. Al hablar de ejemplos extremos de fanatismo religioso nos viene a la mente la familia puritana, pero los anabaptistas y otras tendencias de orientación utópica y religiosa durante la Reforma no fueron de ninguna manera inmunes a formas teocráticas de estructura familiar. Los ejemplos más críticos de este tipo de desarrollos los constituyeron las dos clases de relaciones familiares promovidas, respectivamente, por el régimen nazi en Alemania y el estalinista en Rusia. Ni los hombres ni las mujeres se iban a beneficiar de estas entidades familiares totalitarias, que solo de manera superficial restauraron el papel del pater familias en todo su esplendor atávico, a fin de reclutar a sus hijos para las Juventudes Hitlerianas o para los Jóvenes Pioneros.

[127] Para el lector hastiado, quiero señalar que aquí empleo el término «sociedad política» en el sentido helénico de polis como una sociedad, y no en el sentido moderno de un Estado. La polis no era del todo un Estado, a pesar de las opiniones de muchos teóricos radicales. Desde el punto de vista institucional, de hecho, era una democracia directa cuyo equivalente, al menos en términos formales, pocas veces hemos visto desde la disolución de la

sociedad orgánica.

[128] Epicteto, «Discourses of Epictetus», en The Stoic and Epicurean Philosophers (Nueva York, Modern Library, 1940), p. 240. Las cursivas son mías.

[129] Ibid., p. 258.

[130] Carta de Pablo a Filemón (New Jerusalem Bible).

[131] San Agustín, The City of God (Nueva York, Random House, 1950), p. 696.

[132] Thomas Hobbes, Leviathan (Nueva York, Macmillan Publishing Co., 1962), pp. 19 y ss.

[133] John Locke, The Second Treatise on Civil Government (Nueva York, New American Library, 1963), p. 332.

[134] Ibid., p. 341.

[135] Jeremy Bentham, «An Introduction to the Principle of Morals and Legislation in Ethics», en Joseph Katz et al. (eds.), Writers on Ethics (Nueva York, D. Van Nostrand Co., Inc., 1962), p. 93.

[136] En contraste con el radicalismo filosófico que ve ya en las teorías atomistas de Demócrito y Epicuro el germen de un individualismo ascendente, a mi modo de ver dichas teorías nos muestran la disolución del yo en un individualismo decadente. Las teorías atomistas, sospecho, no son generalmente aceptadas cuando el yo está bien conformado y bien arraigado, sino cuando su forma y sus raíces han empezado a desvanecerse y la base comunitaria de la que realmente se nutren ha empezado a desaparecer. Los grandes individuos de la historia, como Pericles, Esquilo, los Gracos, Agustín, Rabelais, Diderot o Danton hunden sus raíces psicológicas en comunidades viables y vibrantes: no son neuróticos habitantes de desvanes sombríos y momificados por el aislamiento, como el Raskolnikov de Dostoyevski en Crimen y castigo.

[137] Ibid., p. 106.

07

El legado

de la libertad

El momento triunfal de Justitia no coincide con su apoteosis en cuanto que «derecho burgués», cuando el mercado otorga materialidad a la regla de la equivalencia. Más bien, sucede en aquel periodo de transición, cuando la justicia se va separando del mundo provinciano de la sociedad orgánica. Es el momento heroico de la inocencia, antes de que la materialidad de la equivalencia en forma de mercancía pase a ocupar el lugar de un idealismo temprano. La justicia es todavía emergente, creativa, fresca y prometedora —una justicia aún no gastada por la historia ni por la apolillada lógica de sus premisas—. La regla de la equivalencia continúa aflojando las ataduras del juramento de sangre, del patriarcado y del provincialismo cívico, que niegan todo reconocimiento a las nociones del individualismo y de una humanidad común. Está además abriendo las puertas de la sociedad a la personalidad, con todas sus salvajes excentricidades, así como al extranjero, a esa figura sombría del «forastero». Sin embargo, en la era burguesa, y en particular durante su apogeo cultural decimonónico, la autorrealización individual se revela como desnudo egotismo, y el sueño de una humanidad común se convierte en el raído manto con que se cubren las crueles desigualdades sociales. El castigo y la recompensa están inscritos en la misma cara del siglo, y se calculan, de forma implacable, con la cruel dialéctica de la desigualdad de los iguales. De hecho, tal y como observaron Horkheimer y Adorno, cielo e infierno van de la mano.

¿Qué hay, entonces, de la libertad, es decir, de la igualdad de los

desiguales? ¿Dónde comienza a separarse de los logros liberadores de la justicia y a tomar su propio hilo de desarrollo? Con esto no me refiero a una vuelta a la sociedad orgánica, sino a un progreso de nuevo cuño que habrá de incluir la individualidad promovida por la máxima de la justicia de los iguales, así como la participación compartida del individuo en una humanidad común.

La palabra «libertad» aparece por primera vez en una tabla sumeria. En escritura cuneiforme, la tabla relata una exitosa revuelta popular contra una tiranía real opresora, acaecida miles de años atrás. En The Sumerians, Samuel Noah Kramer nos dice que «en este documento […] encontramos la primera mención que recuerda la historia humana de la palabra "libertad"; la palabra en cuestión es amargi, que literalmente significa "volver a la madre"». Por desgracia, se lamenta Kramer, «aún no sabemos por qué esta expresión terminó utilizándose para decir "libertad"».[138] En adelante la «libertad» mantendrá esa acepción, que la caracteriza como un anhelo de «volver a la madre»: bien al ambiente matricéntrico de la sociedad orgánica, bien a la naturaleza percibida como una madre generosa. El mundo clásico está preocupado por la justicia, los tratos justos, la libertad individual y la integración de pleno derecho del extranjero en la ciudad mundial; por el contrario, la igualdad de los desiguales, propia de la libertad, le interesa menos. La libertad se ve como algo quimérico, descabellado y utópico, y queda relegada al inframundo de los sueños reprimidos, las visiones místicas y los excesos dionisíacos, tales como la saturnina y otros rituales de naturaleza mística y extática.

La libertad, como teoría y como ideal explícito, vuelve a salir a la superficie de la conciencia con el cristianismo. Cuando Agustín sitúa en el mundo la errante «Ciudad de Dios» como una fuerza para el cambio social, la sitúa también en el marco de un drama histórico, con un sentido y un propósito que conduce a la redención de la humanidad. Por lo tanto, la humanidad queda arrancada de los ciclos recurrentes y carentes de sentido del antiguo pensamiento social. Aquí nos topamos con la cara radical del «doble sentido» de la historia, tal y como lo desarrollaron los Padres de la Iglesia. Según Agustín, la creación es el principio de una evolución distintivamente lineal, preñada de tiempo, análoga a las propias

fases vitales del individuo. Así, el periodo comprendido entre Adán y Noé se correspondería con la primera infancia de la humanidad; entre Noé y Abraham transcurriría la segunda; entre Abraham y David, su juventud, y entre David y el cautiverio babilónico, su madurez. A partir de ahí, la historia daría paso a dos periodos concluyentes, que comenzarían con el nacimiento de Jesús y terminarían con el Juicio Final. Dentro de esta historia, las ciudades celestiales y terrenales se ven arrastradas a una serie de conflictos irreconciliables, en los que cada una logra triunfos puntuales sobre la otra. Sin embargo, una dialéctica de corrupción y germinación asegura el triunfo de la ciudad celestial sobre la terrenal. De esta forma, la redención deja de ser el capricho arbitrario de una deidad; de hecho, deja de ser exclusivamente trascendental, para convertirse en antropológica. La historia imparte a la fe una lógica y una inteligibilidad que inspira esperanza, sentido y acción. La visión que tiene Agustín de la redención es prospectiva más que retrospectiva; la «edad de oro» del pagano se sitúa ahora en un futuro históricamente condicionado, un futuro que ha de alcanzarse en una batalla con el mal, más que en un pasado natural hace tiempo perdido. En la época de Agustín, esta visión servía para difuminar las esperanzas milenaristas que el emergente mundo cristiano ponía en una inminente Segunda Venida de Cristo. Sin embargo, más tarde perseguiría a la Iglesia como si fuera una deuda postergada, que tarde o temprano deberá ser reclamada por los acreedores clericales.

Según observa Ernst Bloch, la idea decisiva en la obra de Agustín es que

por primera vez una utopía política hace su aparición en la historia. De hecho, produce historia; la historia surge como historia redentora en dirección al Reino, como un proceso único e ininterrumpido que va desde Adán hasta Jesús, sobre la base de la unidad estoica de la humanidad y de la salvación cristiana a la que está destinada.[139]

Al situar la escatología cristiana en un contexto histórico, Agustín

pone por primera vez en marcha una noción de utopía que está a la vez arraigada en la tierra y orientada hacia el futuro. La historia tiene una meta que se extiende más allá del retorno cíclico, para culminar finalmente en los asuntos prácticos de la humanidad. La narrativa bíblica corre paralela al desarrollo personal; de ahí que deje de ser un inventario de milagros, recompensas y castigos. El «orden mundial», a su vez, deja de ser la consecuencia de un mundo trascendental que existe más allá de él, por mucho que Agustín lo empape con la Voluntad de Dios. Se trata de un orden en el que esa Voluntad es inmanente también en el mundo terrenal, un orden que incluye acontecimientos que son tanto de naturaleza causal como milagrosa.

Pero Agustín no se limita a ofrecernos la primera noción de una utopía política, sino que además denigra, de manera enfática, la autoridad política. Ciertamente, el cristianismo temprano siempre había visto los enredos políticos como algo sucio. Al igual que los estoicos antes que ellos, los Padres de la Iglesia del mundo tardorromano articularon los sentimientos que el individuo tenía de irse separando cada vez más de todos los niveles del poder político y del control social. Extinguidas estaban ya las asambleas populares de la polis, los hoplitas —o milicias de ciudadanos-granjeros—, o los ciudadanos amateurs, que eran elegidos por lotes para gestionar el día a día de la comunidad. La República romana y, de manera más marcada, el Imperio hacía tiempo que los habían sustituido por gobernantes senatoriales e imperiales, ejércitos profesionales y una burocracia elaborada y remota. El hecho de que el estoicismo y el cristianismo predicaran un evangelio de la abstinencia del activismo político solo expresaba, en términos espirituales y éticos, una situación ya firmemente establecida en los hechos. Aquella prédica ni desafiaba el orden político del momento ni lo consentía, sino que se limitaba a reconocer realidades existentes.

En contraste, Agustín no se contentó con aconsejar la indiferencia ante la autoridad política, sino que la denunció. Franz Neumann, al referirse a lo que él llama la «postura agustiniana», describe con agudeza la naturaleza dual de esta denuncia. Agustín veía la política como algo malvado: «El poder político es coerción, incluso ya en su origen y propósito inicial». La dominación del humano por el humano es algo «antinatural»:

Solo al final de la historia, con el advenimiento del reino de Dios, se podrá poner fin, y se pondrá fin, a la coerción. A partir de esta filosofía se derivan dos actitudes radicalmente diferentes, si bien intrínsecamente relacionadas: la del conformismo total y la de la oposición total al poder político. Si la política es malvada, obligado es abstenerse de ella. Las formas de gobierno y los objetivos del poder político pasan a ser irrelevantes. La salvación puede lograrse por la fe, y la vida temprana debería ser una mera preparación para ello. La primera consecuencia es la vida monacal. Por el mismo motivo, sin embargo, de la premisa agustiniana puede también deducirse la exigencia de la destrucción inmediata de la política y el establecimiento de un reino de Dios. El movimiento anabaptista (durante la época de la Reforma) fue quizá la manifestación más impactante del rechazo total de la sociedad.[140]

Más precisamente, los anabaptistas rechazaban el mundo político que el Estado representaba.

El conflicto latente en este mensaje dual de quietismo político y activismo mesiánico difícilmente podía quedar suprimido, una vez que la doctrina cristiana se fue secularizando. La Iglesia era el factor principal detrás de su propia transformación, desde un poder ultraterreno a un poder terrenal —en especial, en virtud del conflicto creciente que mantenía con el poder temporal, al que el cristianismo paulino había confiado el destino mundano de la humanidad—. El más explosivo de estos conflictos tuvo lugar en el siglo XI, cuando el papa Gregorio VII prohibió a los laicos investir obispos, reservando dicha potestad al papado. La disputa llegó a su punto culminante cuando la Santa Sede excomulgó a Enrique IV, emperador del Sacro Imperio romano germánico, por resistirse de manera contumaz a acatar las directrices de la Iglesia, y pidió a los súbditos de Enrique que rompieran su voto de lealtad.

Esto era algo más que una extensión del poder eclesiástico. Gregorio estaba afirmando la supremacía del poder espiritual sobre el poder político. Al hacerlo, desafió al poder político, situándolo bajo una luz ética. En función de ella, el papa identificó el origen de la

autoridad política como tal en el mal y en el pecado, hasta tal punto que la posición de Agustín, a su lado, parecía moderada. Así, declamaba Gregorio:

¿Quién ignora que los reyes y los gobernantes tuvieron su origen en aquellos que, ignorando a Dios, decidieron, por avaricia ciega y presunción intolerable, erigirse a sí mismos en amos de sus semejantes humanos, por medio del orgullo, la violencia, la mala fe, el asesinato y casi todo tipo de crimen, incitados a ello por el príncipe del mundo, que es el diablo?[141]

Tomadas por sí mismas, estas potentes palabras están en sintonía con los ataques más virulentos que los líderes revolucionarios milenaristas del periodo de la Reforma lanzaron contra la autoridad política.

A partir de ahí, la doctrina cristiana fue haciéndose cada vez más social y secular, hasta que llegó un momento en que las disputas religiosas apenas ocultaban los duros encontronazos en torno a las implicaciones derivadas de la postura agustiniana. La eventual sumisión del poder sacerdotal al poder secular, lejos de poner fin a estos conflictos, transformó la naturaleza de los mismos, que pasó a ser absolutamente terrenal. En el siglo XII, Juan de Salisbury dio bruscamente la espalda a la jerarquía feudal de su tiempo, una jerarquía basada en la obediencia absoluta del gobernado hacia el gobernante, y pasó a explorar en qué medida era válido el gobierno de la ley. La tiranía —que, en palabras de Juan de Salisbury, significaba el desprecio de la ley dictada por el pueblo— estaba más allá de toda legitimidad, por lo que podía ser derrocada por la fuerza. Esta postura de amplio alcance, reconocidamente revolucionaria, no se derivaba del padre de la Iglesia Agustín, sino del teórico republicano Cicerón. De hecho, si dejamos a un lado sus referencias medievales a «príncipes» y «reyes», lo cierto es que tenía un tono distintivamente republicano.

Mientras la doctrina cristiana derivó en un escolasticismo tomista, con su justificación explícita de la jerarquía y su designación del

poder político como «natural», Joaquín de Fiore, casi contemporáneo de Juan de Salisbury, sacó a relucir, abiertamente y en toda su dimensión, la escatología radical del cristianismo. El propósito de Joaquín no era «limpiar la Iglesia y el Estado de sus horrores», según observa Bloch. «En lugar de ello, Iglesia y Estado fueron abolidos o, más bien, una lux nova se encendió en ellos —el "Tercer Reino", tal y como lo llamaron los joaquinitas—».[142] El Tercer Reino —la etapa histórica que está por venir, iluminada por el Espíritu Santo— iba a suceder a la etapa del Antiguo Testamento, basada en el Padre, y a la del Nuevo Testamento, basada en el Hijo. Bajo la luz del Espíritu Santo, todos los amos, tanto espirituales como temporales, desaparecerían y el trigo reemplazaría a la hierba que trajo la era del Antiguo Testamento y a la gavilla que trajo el Nuevo.

El joaquinismo bebía directamente de los grandes movimientos milenaristas que recorrieron el mundo medieval en el siglo XIV, y que de nuevo asomaron a la superficie durante la Reforma. Merece la pena mencionar aquí la valoración que hace Bloch de la influencia de Joaquín:

Durante siglos se mantuvieron en circulación los escritos de Joaquín, tanto los auténticos como los apócrifos. Aparecieron en Bohemia y en Alemania, e incluso en Rusia, donde las sectas que aspiraban a un cristianismo original estaban claramente influenciadas por las prédicas del calabrés. El «reino de Dios en Bohemia» de los husitas —que cien años más tarde repetirían en Alemania los anabaptistas— se correspondía con la civitas Christi de Joaquín. Los hombres saludaron su llegada: tras él se hallaba la miseria acumulada de los siglos, y en él se hallaba el milenio que estaba por venir. Especial interés despertó la abolición de la riqueza y de la pobreza; las prédicas de aquellos aparentes románticos se tomaban el amor fraterno al pie de la letra y lo interpretaban en términos financieros. «Durante su periplo terrenal», había escrito Agustín, «la Ciudad de Dios atrae a ciudadanos y reúne a amables peregrinos de todas las naciones, sin importar las diferencias en cuanto a costumbres, leyes e instituciones con que se aseguran la ganancia material y la paz terrenal». La civitas Dei por venir de los

joaquinitas, por otro lado, mantenía la mirada fija en las instituciones al servicio de la ganancia material y de la explotación, y la tolerancia que practicaba —en concreto, en relación con judíos y paganos— no podía sino ser ajena al eclesiasticismo internacional. Su criterio para acceder a la ciudadanía no dependía de si un hombre había sido bautizado, sino de si reconocía en su interior el espíritu fraternal.[143]

La interpretación «financiera» que hacían los joaquinitas del amor fraterno llevó a la escatología cristiana más allá de los confines de la posición agustiniana, hasta configurar una filosofía social y un movimiento distintivamente secular. Las teorías sociales de Maquiavelo, Hobbes y Locke le deben su carácter secular a la asimilación de lo «ultramundano» en lo «mundano», un proceso que comienza con Juan de Salisbury y Joaquín de Fiore. La teoría social cristiana, y en particular su ala radical, había superado la dualidad entre cielo y tierra, sobre la que había florecido el cristianismo paulino. Una vez trascendida esta brecha, las cuestiones celestiales fueron reemplazadas por problemas políticos en torno a la ley, el poder, la autoridad, la igualdad y la libertad. El papa Gregorio VII había abierto compuertas que su época ya no lograría volver a cerrar. Una vez que la propia Iglesia se convirtió en el juguete de los poderes temporales, y el papado, en un instrumento del patriciado local de Roma, también el cielo empezó a perder su poder hipnótico sobre la mente humana, y la esperanza dejó de encontrar refugio en la bendición espiritual de un Rey ultramundano. Cuando los puritanos de 1649 cortaron la cabeza de Carlos I en nombre de un nuevo credo religioso, al mismo tiempo cortaron la cabeza de su Padre celestial. En el siglo siguiente, los sans culottes parisinos iban a cortar cabezas de reyes y reinas sin invocar otra autoridad por encima de la razón.

El historicismo cristiano, con su promesa de un futuro utópico temprano, tomado conjuntamente con las apelaciones de la Iglesia al apoyo popular directo contra los abusos anticlericales de la autoridad laica, ejerció una fuerte influencia sobre los movimientos sociales radicales de la Edad Media y de la modernidad temprana.

Hasta el momento en que el socialismo marxiano adquirió el estatus de dogma oficial en casi la mitad del mundo, el cristianismo iba a desempeñar un papel predominante en la vida espiritual e intelectual de la sociedad occidental. Ninguna otra doctrina podía despertar esperanzas más fervientes entre los oprimidos para luego truncarlas de raíz, cuando los poderes clericales y civiles se coordinaban periódicamente para reprimir a las sectas subversivas y a los movimientos populares radicales. Las contradicciones dentro de los preceptos religiosos cristianos iban a proporcionar la piedra con que afilar los cuchillos de la crítica social, que, a su vez, dio lugar a nuevas ideas para la reconstrucción de la sociedad. A pesar de sus mensajes flagrantemente contradictorios, el cristianismo ofrecía los principios, ejemplos, metáforas sociales, normas éticas y, sobre todo, un énfasis espiritual en la vida virtuosa que iba a propiciar un fanatismo sin precedentes en periodos de rebelión social. Su impacto ético en movimientos medievales por el cambio contrasta fuertemente con las explicaciones economicistas y materialistas de la conducta humana. Movimientos tan formidables como el anabaptismo —a cuyas filas se adhirieron nobles y sectarios instruidos, así como gente pobre de las ciudades y campesinos, en apoyo del comunismo apostólico y del amor— no podrían haber surgido de no haber anclado sus varios ideales en los imperativos éticos cristianos. A ojos de sus acólitos, estos ideales pesaban más que la propia vida.

Describir la religión, y en particular el cristianismo, «como el corazón de un mundo sin corazón», como hace Marx, no significa desestimarla, sino reconocer su existencia autónoma en cuanto dimensión ética de la sociedad. Desde el mundo tardorromano hasta la Ilustración, todo ideal radical significativo fue moldeado en términos de doctrina cristiana. Incluso cuando la gente echaba la vista atrás, hacia una edad de oro perdida, o hacia delante, hacia un último Reino, con frecuencia también miraban hacia arriba, en busca de una bendición «celestial» a modo de inspiración, cuando no de justificación. La doctrina cristiana era un cuerpo estelar en el firmamento de creencias del mundo —una fuente de iluminación que no fue descartada en cuanto guía de los asuntos humanos hasta los siglos XVIII o XIX—.

La igualdad de los desiguales, propia de la libertad, nunca llegó a

desaparecer por completo como principio de «compensación», aunque solo fuera porque dicho principio podía emplearse para dar credibilidad al privilegio, así como a la igualdad. Allí donde la justicia asediaba las desigualdades del gobierno de clase, o de sus pretensiones de estatus por la vía del nacimiento, la noción de «compensación» reforzaba estas desigualdades, al conceder a los «desiguales» un mayor incremento «compensatorio» en términos de poder, riqueza y autoridad. La «compensación» reconocía la «superioridad» del esclavista y del señor feudal sobre sus esclavos y siervos; concedía al gobernante la autoridad y los medios para vivir en función de las normas del gobierno. Por irónico que parezca, los nobles de la Roma imperial y de la Europa feudal reclamaban la «libertad» para vivir en términos muy desiguales con los oprimidos y los explotados por debajo de ellos. Normalmente, los oprimidos, cuando querían justicia, se dirigían al césar y a los monarcas feudales, y no a los sátrapas ni a los señores locales. Ni la libertad ni la justicia prevalecían como principios en la sociedad feudal europea; más bien, lo que regía era un sistema bastante preciso de derechos y obligaciones entre las clases dirigentes y las clases gobernadas, basado en costumbres muy modificadas y en tradiciones que procedían de la época tribal. Los señores territoriales debían ser compensados por su destreza militar a la hora de defender sus tierras y a sus súbditos de los bandoleros «bárbaros» —y en los conflictos dinásticos generados por la propia sociedad feudal—. Los villanos, los campesinos y los siervos también debían ser compensados por el apoyo material que prestaban en pos de la seguridad y la paz, en una era muy turbulenta.[144] De hecho, la compensación por las desigualdades había sido desnaturalizada, para convertirse en privilegio.

Allí donde este sistema de derechos y obligaciones colapsaba, los oprimidos a menudo regresaban a las premisas igualitarias que habían alimentado el principio de compensación. Para los oprimidos, lo que valía para los señores territoriales bien podía valer para ellos; también ellos podían reclamar los privilegios que la «desigualdad» confería. De ahí que la «mirada retrospectiva» hacia una edad de oro no fuera siempre indicio de nostalgia o de un drama ético, donde la autoridad y la opresión fueran castigos inevitables por el pecado original y por la pérdida de la inocencia. Con frecuencia, la «mirada retrospectiva» tenía que ver con la

tentativa por parte de los oprimidos de restaurar la igualdad de los desiguales que es propia de la libertad —con recobrar las mismas premisas a partir de las cuales las clases dirigentes habían reelaborado las antiguas tradiciones para afianzar sus propios privilegios «compensatorios—».

Pero, con el cristianismo, esta «mirada retrospectiva» adquirió un sentido vibrante de «lo futuro», y ello no solo en base al historicismo de Agustín o de Joaquín. Para el mundo pagano, la memoria de una edad de oro suscitaba respuestas básicamente quietistas y nostálgicas. Incluso en los antiguos ciclos del eterno retorno, aquella edad de oro estaba condenada a ser sucedida por una época aciaga. Desde Platón a los estoicos, la teoría social contiene un núcleo quietista, un sentido del fatalismo y la resignación, donde las poleis ideales se hallan congeladas en su idealidad y en su distancia del mundo real, o bien se ven reducidas a jardines privados, lugares para el retiro ético. Dentro de cualquier ciclo social dado, la edad de oro ya no podía esperarse que regresara, por lo que no había ya sentido en esforzarse por alcanzarla. Todas las épocas del ciclo estaban tan predeterminadas como los inexorables ciclos de la naturaleza. Ciertamente, los oprimidos o los moralmente inspirados no tenían siempre que hacer caso de este destino que las clases dirigentes de la antigüedad le daban a la historia; los plebeyos y los esclavos podían alzarse y abrir grandes conflictos insurreccionales. Pero rara vez se cuestionaban la dominación y la esclavitud. El sueño del esclavo con la libertad, tal y como sugieren algunas rebeliones, efímeras pero exitosas, iba a convertir al amo en esclavo. La venganza, y no la esperanza, era la noción que tenía el pobre de ajustar cuentas con su opresor.

El cristianismo, en cambio, ofrecía una visión diferente. La autoridad, las leyes, la dominación y la servidumbre eran explicadas por la necesidad de contener a una «humanidad caída». El pecado, como las aflicciones en la caja de Pandora, lo había traído la «maldita curiosidad» de la mujer, pero la redención y la consiguiente abolición de la autoridad, de la ley, de la dominación y de la servidumbre estaban a la vista. El clero cristiano mantuvo una posición activa hacia la absolución, y movilizó el rebaño para combatir el pecado, a los infieles musulmanes y a los terribles

señores, según lo exigieran las necesidades de la jerarquía eclesiástica. Por lo tanto, mirar hacia atrás al Jardín del Edén, más que el llanto por su pérdida, suponía realmente mirar hacia delante, esperando su regreso. El drama ético que finalmente llevaría a su recuperación era una lucha activa con los poderes del bien y del mal: la humanidad hacía su propia historia. Yavé, en cuanto expresión trascendental de la Voluntad, había sido transmutado en las muchas voluntades existenciales de la congregación cristiana. Con el énfasis cristiano en la individualidad y en la humanidad universal, Fortuna regresó ahora, en una luz más espiritual, para cancelar cualquier noción de predeterminación del destino personal de cada uno —un sentimiento que Calvino iba a desafiar durante la Reforma—. El drama ético cristiano se convirtió en un campo de batalla —no en un escenario— que iban a ocupar los combatientes voluntarios, y no los estilizados y bien ensayados actores. Las máscaras que se empleaban en el drama clásico para expresar los sentimientos de un actor fueron retiradas, para mostrar el rostro real del individuo medieval y moderno. Si había un guion, era la Biblia —con todas sus desgarradoras ambigüedades—, y no los fríos hexámetros, cuidadosamente cincelados, de la tragedia antigua.

Este campo de batalla estaba marcado por una serie de rasgos sorprendentes, que influyeron en gran medida en las luchas europeas por la libertad. Sus jardines paradisíacos se situaban no solo en el tiempo, sino también en el espacio.[145] Y aunque pudieran estar consignados al pasado, ocupaban, sin embargo, un área geográfica sobre la tierra. Como tales, planteaban una afrenta subversiva constante al énfasis sacerdotal y de clase en lo sobrenatural, con sus recompensas en la otra vida por la obediencia y la virtud. Esta oposición implícita entre la naturaleza y la Supranaturaleza —entre las recompensas terrenales y las celestiales — es de suma importancia. Desobedece la autoridad del cielo y pone a prueba el ingenio de la humanidad para hallar su remanso de libertad y abundancia dentro de la propia vida y en la tierra. De ahí que esas visiones no fueran un utopos, o un «no lugar», sino un «algún lugar» diferenciado y con confines definidos. Se han hecho, a lo largo de la historia, repetidos intentos de localizar el Jardín del Edén, no solo desde el punto de vista simbólico, sino también

geográfico. La de Ponce de León en busca de la «Fuente de la Juventud» fue solo una de las innumerables exploraciones a las que durante siglos los exploradores dedicaron sus vidas y haciendas.

Ciertamente, los oprimidos creían que el Jardín del Edén no estaba en el cielo, sino que seguía en la tierra —esto es, en la naturaleza, y no en la Supranaturaleza—. En la imagen medieval de tal Jardín, llamado indistintamente «Jauja» o «el País de Cucaña», una imagen escandalosamente herética, este lugar recreaba un mundo natural maternal y boyante —un amargi—, y no una austera deidad paternal. La versión, tan radicalmente anárquica, que ofrece el siglo XIV de este «algún lugar» satiriza en términos generales el cielo cristiano, al que contrapone un mundo de la naturaleza dionisíaco, sensual, terrenal —un mundo que, como el amor materno, ofrece generosamente sus frutos a una humanidad necesitada y que es digna de ellos—:

Aunque el paraíso sea alegre y luminoso, Cucaña pinta mejor.

¿Qué hay en el paraíso, aparte de hierba, flores y ramas verdes? [146]

En contraste, Cucaña tiene «grandes ríos de aceite, leche, miel y vino». La comida es abundante, y la cocina y hornea la propia mano de la naturaleza; el día eterno reemplaza a la noche, la paz reemplaza al conflicto y «todo es de todos, de los jóvenes y de los viejos, de los alegres y de los severos, de los tímidos y de los audaces».

Cucaña, ya solo por su ubicación, desafía abiertamente las sensibilidades clericales. «Lejos en el mar, al oeste de España, hay un país llamado Cucaña». En su análisis del poema, A. L. Morton añade:

Esta ubicación, en dirección oeste, conecta claramente Cucaña con

el paraíso terrenal de la mitología celta. A lo largo de la Edad Media se creía firmemente en la existencia de un paraíso semejante, pero la Iglesia siempre ubicaba su paraíso en el este, y se oponía radicalmente a la creencia en un paraíso occidental, que consideraba una superstición pagana. A pesar de esta oposición eclesiástica, la creencia persistía […]. Tan fuertes eran estas creencias que el paraíso occidental tuvo que ser cristianizado y adoptado por la propia Iglesia, en la forma de isla de San Brandán, en cuya busca se enviaron una serie de expediciones desde Irlanda y otros lugares. Con todo, el hecho de que Cucaña sea una isla occidental parece indicar que el tema de Cucaña es de carácter popular y anterior al cristianismo, y que la ubicación occidental puede en sí misma interpretarse como uno de sus rasgos específicamente anticlericales.[147]

La despreocupación herética del poema se revela más claramente en sus gustos flagrantemente comunes, cuando no en su tono bohemio y déclassé. Para la mente moderna, es destacable por su falta de cualquier medio tecnológico para lograr su botín; esa tecnología, en todo caso, estaba definitivamente más allá del alcance de la humanidad de entonces. Y lo que es más importante: no hay en Cucaña obligación de trabajar, ningún esfuerzo obligatorio, ninguna necesidad de imponerse a uno mismo o a los demás tarea alguna. Cucaña no ha sido creada por la humanidad, por su arte ni por sus instituciones, sino por la naturaleza, lo que redunda en su riqueza y en los placeres que ofrece. La noción de la naturaleza como un reino de «recursos escasos», una noción que queda claramente articulada en la Política de Aristóteles, ha dado paso a una noción de la naturaleza como el reino de la abundancia; por lo tanto, no hay necesidad alguna de instituciones ni de restricciones de cualquier tipo, como tampoco de jerarquía ni de dominación. De hecho, Cucaña no es en absoluto una sociedad, sino una tierra fecunda, y sus habitantes humanos pueden vivir en ella sin poner freno alguno a sus deseos. Es libertaria —de hecho, deliciosamente libertina—, porque la naturaleza ha dejado de ser el producto de un creador severo y exigente; en lugar de ello, se trata ahora de una naturaleza emancipada, que va de la mano de una humanidad emancipada, y de una emancipación de la fantasía humana.

Las premisas sobre las que descansa toda la visión de Cucaña son extrañamente modernas. La paz, la armonía y la libertad en el sentido más absoluto se predican sobre la base de la sobreabundancia material. La gente no requiere de protección ni de gobierno; todos sus deseos pueden satisfacerse sin tecnología alguna y sin la necesidad de subyugar a otros seres humanos, ni personal ni institucionalmente. No hay guerra, conflicto o violencia que ensucie el paisaje de Cucaña. En el puro esplendor de esta abundancia y de esta generosidad de la naturaleza, el «principio del placer» y el «principio de realidad» están en perfecta armonía. En consecuencia, no hay, no se conciben en Cucaña tensiones que puedan perturbar la seguridad y la paz. El placer es la regla, la abundancia permite al deseo reemplazar a la mera necesidad, porque cada deseo puede satisfacerse sin esfuerzo y sin necesidad de recurrir a estrategias técnicas.

Cucaña implica además una mirada sobre la naturaleza humana que es benigna, porque ya no la concibe en el pecado. Si la humanidad está afligida no es por haber comido del fruto del árbol del conocimiento, sino porque ha comido de la raíz amarga de la escasez. La escasez no es el castigo por el pecado, sino que, al contrario, es causa del mismo. Si partimos de un nivel de abundancia que suprima esta amarga raíz, los individuos no tendrán necesidad de dominar, manipular o buscar el poder a costa de otros. En virtud de la pura fecundidad de la naturaleza, por tanto, quedan cancelados el apetito de poder y el deseo de infligir daño.

En la mención que hace Rabelais de la Abadía de Thelema, el País de Cucaña vuelve a aparecer, y lo hace como un santuario del privilegio. Por ahora, sin embargo, quiero hacer hincapié en que Cucaña es una noción consumista de la libertad, que no implica ni trabajo, ni técnica, ni canon de productividad alguno. Este concepto enlaza con los amplios movimientos populares de la historia a lo largo de los siglos. E incluso en los breves momentos de reflujo, Cucaña es recuperada por las élites heréticas, por los «elegidos», que no reconocen más autoridad ni renuncia al placer que las que les pueda dictar su propia «luz interior». Permitir una libertad sin trabas para consumir, para tomar de la vida las riquezas que esta

ofrece, es una visión de la libertad que adquiere una forma distintivamente utópica. A través de la imaginería y de la geografía, pasa a la sensibilidad cerebral, dando lugar a toda la filosofía y forma de vida que encarnan los Hermanos del Libre Espíritu. Durante la Reforma, degenera en el «comunismo militar» de los saqueadores adamitas, y ya en nuestro tiempo, adquiere cualidades estéticas diferenciadas entre los artistas simbolistas y surrealistas, cuyas exigencias de satisfacción del deseo se inscriben en los eslóganes que tatuaron los muros de París durante los sucesos de mayo y junio de 1968. Las visiones utópicas de Charles Fourier incorporan la problemática de la escasez, de la necesidad y del trabajo que esta tradición de la libertad busca resolver por medios naturales, elitistas o estéticos; pero sus falansterios, que son las unidades básicas de su utopía, están técnicamente orientados, e implican un recurso a estrategias que solo parcialmente hunden sus raíces en la imaginería de la Cucaña.

En contraste con estos conceptos consumistas, vemos también la emergencia de nociones productivistas de la libertad. Estas nociones de la capacidad humana de crear una sociedad comunista y no autoritaria sobre la base del reparto hunden sus raíces en la ciencia, en la técnica y en el uso racional del trabajo. Según esta visión, los medios que darán lugar a la reconciliación del humano con el humano no los aportará la naturaleza, sino el «hombre» mismo. Este trabajo y esta conciencia darán lugar a utopías de la abundancia, basadas en la capacidad humana de organizar la sociedad para la consecución de metas productivas. De esta forma, la libertad se ve como la racionalización técnica de los medios de producción, un proyecto que a menudo se asocia con el mismo concepto de razón. Los medios, por así decirlo, tienden a convertirse en los fines del proyecto utópico y de la emancipación humana. La naturaleza no se percibe como fecunda y ni siquiera como generosa, sino, en distinto grado, como cicatera y refractaria a las metas humanas.

En un principio, esta tendencia en el ámbito de la libertad es en gran medida ascética. Para superar la desigualdad, los individuos más afortunados renunciarán humana y fraternalmente a medios de vida en beneficio de los menos afortunados. Cada uno trabajará en la medida de sus posibilidades para crear un fondo común de bienes, que será repartido en función de las necesidades auténticas

y válidas. Algunas sectas cristianas radicales, como era el caso de los huteritas, enfatizaron, en su estilo de vida simple y comunitario, los aspectos éticos más que los materiales. Para ellos, el comunismo era una disciplina espiritual, no una economía. Más tarde, el concepto de una comunidad productiva, libre y comunista se inspirará principalmente, si bien no exclusivamente, en los aspectos económicos que implican la promoción del propio interés (el «interés de clase») y la innovación técnica. Un espíritu burgués diferenciado introducirá, aunque no lo llegue a imponer totalmente, un ideal ético. En contraste con las visiones de una edad de oro y del Último Reino, el ámbito de la libertad es visto no como el mundo retrógrado del pasado, sino como ese mundo que mira al futuro, en el que la humanidad deberá conformarse a sí misma, a menudo en conflicto con la naturaleza interna y externa.

Pero polarizar de manera drástica las visiones pasadas de la libertad mediante categorías tales como consumista o productivo, hedonista o ascético, naturalista o antinaturalista, es burdamente artificial y sesgado. En tanto en cuanto aspiraron a la libertad, las sectas y movimientos que comúnmente se agrupan en estas categorías se oponían a la jerarquía tal y como la entendían en su tiempo (en particular, en su forma exagerada y eclesiástica), y favorecieron, de manera intuitiva, una administración de los medios de vida basada en la igualdad de los desiguales. Sin embargo, más allá de estos dos atributos, surgen las dificultades. Durante la Edad Media y la Reforma muchas visiones de la libertad eran muy eclécticas y, al igual que el concepto de justicia, estaban llenas de dobles sentidos. Además, estos visionarios, ya se vieran a sí mismos como rebeldes o como conformistas con respecto al significado «verdadero» del cristianismo, lo cierto es que sus ideas las guiaban los preceptos cristianos. La Biblia aportaba el marco común de discurso y de disputa entre todas las partes. Hasta la Reforma, cuando la quiebra de la sociedad feudal dio lugar a una explosión de experimentos comunitarios, los individuos y los grupos que defendían ideales libertarios de diverso tipo eran pequeños en número, solían estar muy dispersos y vivían vidas extremadamente precarias. Sus ideales se habían formado en gran medida en el crisol de la transición social —en periodos de cambios traumáticos, donde una época histórica daba paso a otra—.

De esta forma, grupos que durante la quiebra del mundo antiguo y durante los años del cristianismo temprano podían haber enfatizado un punto de vista productivista y ascético, a veces, durante periodos más estables, reorientaban sus perspectivas hacia interpretaciones consumistas y hedonistas de la libertad. Movimientos populares que habían sido comparativamente grandes a partir de la época romana tardía se convirtieron luego en sectas muy elitistas durante la época medieval, y desarrollaron una visión dura y depredadora de sus derechos y libertades. Las visiones naturalistas y populares de la libertad, tales como la del País de Cucaña, sufrieron una extraña transformación semántica, adquiriendo un carácter rabiosamente anticlerical en un momento, para convertirse en otro momento en un «paraíso» visceral, terrenal y accesible, o en una fuente de sátira procaz en otro. La Reforma y la Revolución inglesa de finales de la década de 1640 trajeron prácticamente todas estas tendencias a la superficie, en forma de rebeliones y de experimentos prácticos significativos. Después se fueron marchitando, hasta ser suplantadas por utopías seculares, ideales más sistemáticos en su elaboración y movimientos sociales de amplio alcance, como son el anarquismo y el socialismo. De ahí que, al hablar de visiones de la libertad consumistas o productivistas, uno debería tener presente que unas y otras se fusionaron y cambiaron con el tiempo, encarnándose tanto en los ideales de pequeñas sectas como en movimientos sociales que atraparon la imaginación de segmentos considerables de la población.

Si bien es cierto que la interpretación de la Biblia y la exégesis constituían el marco donde se dirimían los debates escatológicos y los conflictos de los mundos tardoimperiales y medievales, las fuentes de casi todas las versiones del Último Reino o de los Últimos Días eran muy eclécticas. Desde el punto de vista ideológico, los primeros siglos de la era cristiana no fueron menos tumultuosos que los de la Reforma, unos trece siglos más tarde. La misma consolidación de la cristiandad en cuanto cuerpo organizado de cánones y dogmas se mantuvo en entredicho —y ello menos por sus conflictos con religiones paganas arraigadas que por sus propias divisiones internas—. Desde el principio, la Iglesia paulina de Roma —de la que habría de emerger el catolicismo— se mantuvo en

franca discordancia con su contraparte en Jerusalén, tras la estela de Santiago el Justo. Los dos centros de la nueva fe estaban divididos no solo por la geografía, sino también por visiones contrapuestas del cristianismo en cuanto religión universal. El cristianismo paulino defendía el acomodo en el Estado romano y una orientación ecuménica e ideológica hacia los gentiles. El cristianismo de la Iglesia de Jerusalén, por su parte, giraba en torno a una resistencia nacionalista frente a la «prostituta» Roma, y defendía la preservación de un cuerpo de tradiciones básicamente judaico. El problema del cristianismo a la hora de distanciarse de sus orígenes hebreos se resolvió de forma trágica con la caída de Jerusalén en el año 70 a. C. Con la destrucción de Judea desapareció la Iglesia de Jerusalén, así como los intransigentes zelotes, que habían producido el mesías cristiano.

Pero el viraje de la Iglesia hacia la reconciliación con el Estado se topó entonces con una crisis. La «revuelta gnóstica», tal y como se ha venido describiendo en términos generales, constituye una reinterpretación radicalmente única de la doctrina judeocristiana, así como de la actitud conciliadora de la Iglesia temprana hacia la autoridad política. Considerada desde un punto de vista religioso, la «gnosis» queda literalmente «iluminada» por su significado helénico: «conocimiento». El énfasis de los gnósticos en la religión tiende a ser reconocidamente intelectual y esotérico. Pero más aún que los ideales griegos de sabiduría (sophía) y razón (nous), el énfasis en la revelación es consecuentemente ultramundano. Y su orientación escatológica bebe en gran medida de las cosmogonías arcaicas del zoroastrismo, del budismo, del propio cristianismo y de una amplia variedad de puntos paganos que invadieron la sociedad romana durante su declive. Ni el judaísmo ni el cristianismo paulino eran inmunes a ninguna de estas fusiones sincréticas de amplio alcance, que combinaban creencias religiosas y cuasirreligiosas. Pero si dejamos a un lado el nacionalismo judaico, sus campos de batalla eran más estrechos que los de las religiones gnósticas, que comenzaron a surgir durante los siglos II y III d. C.

Antes de conceptualizar cualquiera de las tendencias del gnosticismo como una «herejía» cristiana, hay que analizar con mucha cautela el propio gnosticismo. En su forma maniquea, este es simplemente una religión diferente, como puede ser el islam o el

budismo. En su variante ofita, el gnosticismo constituye una inversión total, radicalmente anarquista, del dogma y del canon cristiano. Y en su forma marcionita, su punto de contacto con el cristianismo es demasiado íntimo, el desafío que plantea es demasiado serio como para que este tipo de gnosticismo pueda considerarse cristiano o no cristiano. En prácticamente todas sus formas (las cuales son demasiado numerosas como para tratarlas aquí), el gnosticismo fue filtrándose poco a poco a través del mundo cristiano, ejerciendo una influencia en las posteriores sectas y movimientos radicales, que iban a abrir asombrosas y nuevas perspectivas de libertad personal y social. El gnosticismo fue madurando como un rival de la doctrina cristiana entre los cátaros medievales, influyendo indirectamente en corrientes derivadas del cristianismo, como las que representaron los Hermanos del Libre Espíritu, algunos credos del cristianismo apostólico y los cismas históricos tempranos en el protestantismo. Finalmente, reapareció en forma de un panteísmo cada vez más mundano entre los radicales revolucionarios de la Revolución inglesa, tales como Gerrard Winstanley, el líder digger. En estas cinco grandes tendencias que iban a desestabilizar casi cada forma de ortodoxia asentada o emergente, el gnosticismo anticipó o impregnó los conflictos de naturaleza religiosa y social que iban a expandir decisivamente el legado de la libertad: un legado concebido como una historia no solo de doctrinas, sino también de movimientos sociales.

La «religión gnóstica», tal y como la denominó Hans Jonas en su insuperable estudio sobre el tema, es demasiado compleja como para analizarla aquí al detalle. Más concretamente, nuestras preocupaciones tienen que ver con esos rasgos comunes que otorgan una cualidad destacadamente emancipadora a aquellas doctrinas que se describen grosso modo con el término «cristianismo gnóstico». Los gnósticos cristianos compartían con otros gnósticos un dualismo dramático, la doctrina platónica de las «tres almas» y una «ética» (si es que se puede llamar así) que expone unas nociones muy desafiantes —de hecho, muy modernas— de la libertad humana y del sentido de la condición humana.

Lo que unifica la «religión gnóstica» es un drama cosmogónico y una escatología tan persuasiva como la judeocristiana. Básicamente,

la condición humana está conformada por un conflicto entre dos principios: lo «bueno» y su «otro», que normalmente se interpreta como un principio malvado, malevolente o incluso «satánico». Normalmente, estos principios los gnósticos los personificaban como deidades, pero sería un error fatal identificarlos con el drama judeocristiano de una deidad celestial y su álter ego demoniaco. Desde luego, el maniqueísmo, que se convertiría en el rival más importante del cristianismo paulino durante los siglos III y IV, absorbió claramente la imagen de un Dios que está literalmente representado por la luz y de un Satán que se concibe como oscuridad y materialidad. Valentino (ca. 125-160), cuya teología gnóstica ejerció una influencia considerable en Roma y en el norte de África, desarrolló una cosmogonía muy exótica de «eones» que culminan en la persona de Jesús, que dota a la humanidad con la gnosis necesaria para divinizar el conflicto entre el Demiurgo, el creador del mundo material, y la Madre o Sophía, que, en lo que nos concierne, se puede representar como un principio espiritual desterrado. La Salvación tiene lugar cuando el cosmos es restaurado, devuelto a una plenitud universal de espíritu, por medio del matrimonio entre Sofía y Jesús. Con contadas excepciones, los gnósticos cristianos agrupaban las almas humanas en varias categorías: las espiritualmente puras o pneumáticas iluminadas, las psíquicas imperfectas, que podían ser iluminadas, y las materiales sin remedio —esto es, las hílicas, que son incapaces, por culpa de su misma constitución, de retención o iluminación alguna—. Estas distinciones jugaron un papel significativo a la hora de establecer un imaginario de una élite «elegida», cuyas demandas a la sociedad son virtualmente ilimitadas, en virtud de su propia naturaleza perfecta y pura. Análogas distinciones iban a marcar algunas de las herejías más radicales de la Edad Media y de la Reforma.

En términos de las consecuencias éticas del gnosticismo, la doctrina más cercana al propio cristianismo —y acaso la más accesible a una interpretación cristiana de la conducta personal y social— es el evangelio de Marción (ca. 144), que es anterior a Valentino. Obispo cristiano luego excomulgado por la Iglesia de Roma, Marción empezaba haciendo una muy selectiva reinterpretación del Nuevo Testamento. Nos ahorra todo el material mitológico que con frecuencia interesaba a los maestros gnósticos, y tampoco recurre a las dudosas interpretaciones alegóricas, tan centrales a los teólogos

católicos de su tiempo y del nuestro. Alega interpretar el significado del evangelio y de la pasión de Jesús de manera literal —a fin de identificar en los escritos de Pablo cuál es el auténtico credo cristiano—. De ahí que sus puntos de vista no solo parezcan retener una clara identidad cristiana (hecho que enojó sobremanera a los Padres de la Iglesia), sino que su obra se convertiría en una «herejía» doctrinal de lo más inquietante. Con todo, en su esencia el marcionismo siguió siendo irremediablemente gnóstico, y abrió un surco de lo más dramático en la doctrina cristiana, un surco en el que más tarde otras «herejías» iban a encontrar acomodo. Su gnosticismo tiene una simplicidad que no se encuentra en otros maestros gnósticos. Su estilo directo dotaba a su «herejía» de consecuencias éticas de largo alcance, que más tarde encontrarían resonancias en grupos de culto tales como los ofitas, todavía en la época de Marción, los conventículos del Libre Espíritu durante la Edad Media, y los «Santos» puritanos de la Revolución inglesa.

Al igual que las doctrinas gnósticas en general, las de Marción son estrictamente dualistas. El mundo y, con él, la humanidad han sido creados por un Demiurgo, un creador opresivo. En marcado contraste con él, hay un superior, un Dios desconocido, una deidad acósmica y «extraña» que encarna la «bondad», y que es el padre de Cristo en persona. El Dios «bueno» es el «extraño», que es extraño incluso ante la gente que Jesús ha de salvar. Por el mismo motivo, esta deidad es extraña al cosmos, que ha sido creado en su totalidad por el Demiurgo. Las divinidades están separadas entre sí y son antitéticas la una de la otra. El Demiurgo es «justo»; su antítesis, el Dios extraño, es «bueno». En este punto Marción opone, por asombroso que parezca, la «justicia» a la «bondad» —noción esta última que, llevándola solo una pizca más lejos, podría dar lugar a la de «libertad»—. Esta destacable antítesis entre, por un lado, una «justicia» calculadora y mezquina y, por el otro, una «bondad» generosa y rebosante, expresa una de las más notables percepciones del legado de la libertad. Marción no se anda con evasivas cuando habla del contraste moral creado por estas dos deidades. El Demiurgo es mezquino, débil y bajo de espíritu, y así es también el mundo que ha creado. Tal y como protestaba el padre de la Iglesia Tertuliano: «Levantando la nariz, los marcionitas, con absoluta desvergüenza, se disponen a echar abajo la obra del Creador»[148] —y, uno podría añadir, al Creador mismo—. En lo que respecta al

«buen» Dios de Marción, Tertuliano nos dice que «es por naturaleza desconocido, y no revelado más que en los Evangelios».[149] Es tan ajeno a la humanidad como lo es a todo lo que el Demiurgo ha creado, pero su rebosante bondad lo induce a enviar a su Hijo al mundo del Demiurgo para redimir a sus habitantes humanos.

Al examinar las conclusiones éticas de Marción, surge la cuestión de si él plantea alguna ética en absoluto. Es evidente la desaprobación, el desagrado, la aversión por el Demiurgo «justo» y por su mundo, pero no hay prueba alguna de que, más allá de ello, Marción tenga ninguna otra posición ética. En un cosmos mancillado, pero sin culpa, y lastrado por la justicia en lugar de la bondad, es lógico preguntarse si Marción cree en la existencia del mal —e incluso, en si la bondad puede tener algún significado más allá de su antitética y polarizada relación con la justicia—. La redención de la humanidad parece que tiene que ver con una trascendencia, más que con un acto de higiene ética. En lo que concierne a la conducta humana, Marción predica un evangelio de ascetismo intransigente —no como una cuestión de ética, según observa Hans Jonas, «sino de alineamiento metafísico»—. Al rechazar participar en los placeres sensuales y en los asuntos mundanos, los marcionitas funcionaban como obstruccionistas en relación con la creación del Demiurgo; la reproducción de la especie, por ejemplo, se limita a reproducir el mundo del que la humanidad debe ser rescatada.

El ascetismo amoral de Marción no solo supone una dramática inversión del ideal ascético, sino que también se presta, sin pretenderlo, a un enfoque completamente libertino.[150] Los ofitas, un culto gnóstico que surgió en el norte de África, llevaron la posición «amoral» de Marción y su interpretación del Antiguo Testamento al extremo de una «moralidad» abiertamente nihilista. Al confirmar la visión de Marción del Antiguo Testamento y de la mayor parte del Nuevo como documentos mancillados del dios «justo», los ofitas concluían que la interpretación correcta de la alegoría del Jardín del Edén ennoblece a la serpiente y a Eva. Al persuadir a Eva y, a través de ella, a Adán, para que comieran de la fruta del árbol del conocimiento, la serpiente introduce la gnosis en el mundo. No es casualidad que la deidad «justa» vea esta seducción como el «pecado original», ya que con la gnosis la humanidad adquiere los medios para descubrir la naturaleza verdaderamente

despreciable del Creador, y para desenmascararlo en su estrechez espiritual. Hipólito, en su relato del Peratal, un culto ofita, extiende esta inversión dramática para incluir el asesinato de Abel a manos de Caín:

Esta Serpiente general es también la sabia Palabra de Eva. Este es el misterio del Edén; este es el río que fluye del Edén. Este es también el estigma que se le impuso a Caín, cuyo sacrificio el dios de este mundo no aceptó, mientras que sí aceptó el sangriento sacrificio de Abel: ya que el Señor de este mundo se regocija en la sangre. La Serpiente es aquel que se apareció en los últimos días en forma humana en tiempos de Herodes.[151]

De esta forma, la «amoralidad» radical recurre al ascetismo para fomentar la libertad sin trabas y el desafío abierto a los principios morales del Demiurgo. En contraste con Marción, los ofitas aceptan la clasificación de las tres almas del gnosticismo, con su pneumática, su psíquica y su hílica. Marción no habría aceptado esta noción prototípica del «elegido», que infectaba no solo la cristiandad oficial, sino también muchas de las «herejías» radicales que estaban ideológicamente emparentadas con el gnosticismo. De hecho, en este punto nos topamos con los límites del gnosticismo en cuanto «evangelio» de la libertad. Siendo las cosas como son, solo unos cuantos —una élite parcialmente modelada por la naturaleza a imagen de los «guardianes» de Platón (aunque sin su «ascetismo» y sin su «comunismo»)— son libres de dar rienda suelta a todos sus apetitos. Si el gnosticismo se hubiera quedado ahí, se habría replegado en un libertinismo muy cuestionable, que en lo sucesivo ya no podría identificarse con el generoso mensaje libertario de Marción.

Lo que importa no son tanto las conclusiones elitistas que los cultos gnósticos adoptaron, sino la estrategia escatológica que emplearon —una estrategia que podía fácilmente desviarse de sus secuelas elitistas—. Basándose en esta estrategia, el reclamo que cultos tales como el de los ofitas hacían de las «cosas prohibidas» (incluyendo las de naturaleza orgiástica) podía verse también como un

«alineamiento metafísico». Todo juicio moral, y no solo el del cristiano ortodoxo, está corrompido. El código «moral» no es más que el «complemento de la ley física y, como tal, el aspecto interno de la ley cósmica, que todo lo invade», según observa Jonas. «Ambos emanan del señor del mundo, de cuya ley ellos son los agentes, unificados en el doble aspecto del dios judío en cuanto creador y legislador». En derecho normativo, la voluntad humana «es apropiada por los mismos poderes que controlan su cuerpo. Aquel que la obedezca ha abdicado de la autoridad sobre sí mismo». Para desafiar la autoridad del Creador y de sus agentes jurídicos, lo que no era más que «un privilegio de la libertad meramente permisivo» se transformó en «un interés metafísico y positivo en repudiar el sometimiento a todas las normas objetivas».[152]

Jonas ve en el libertinismo gnóstico algo más que mero desafío: se trata de una «obligación positiva de realizar todo tipo de acción, con la idea de devolver a la naturaleza lo que es suyo y, al hacerlo, agotar sus poderes». En consecuencia, «pecar» se vuelve «algo así como un programa». Su finalización es una «cuota que ha de pagarse, porque es el precio de la libertad última». Jonas concluye que es dudoso si

los que predicaban estas enseñanzas vivían en consonancia con ellas. Escandalizar siempre ha sido el orgullo de los rebeldes, pero el escándalo puede en gran parte quedarse en provocación doctrinal, más que factual. Con todo, no debemos subestimar a qué extremos podrían llegar el desafío revolucionario y el vértigo de la libertad en el vacío de valores que provoca la crisis espiritual. Ya solo el descubrimiento de una nueva visión que invalidara todas las normas previas constituía una condición anárquica, y el exceso en vida y pensamiento era la primera respuesta a la trascendencia y dimensión de esa visión.[153]

Pero ¿puede esta exploración de los gnósticos terminar en una disciplina hecha de indisciplina? ¿En una compulsión salvaje de ser libre? El compromiso del gnosticismo con la «bondad» y la indulgencia física implica la existencia latente de impulsos más

creativos que el de un «nihilismo moral». Escuchamos el mensaje de Rabelais y su Abadía de Thelema, cuyos devotos no son ya pneumáticos espirituales, sino racionalistas terrenales; escuchamos también el mensaje del «falansterio» de Fourier, que resuena como una bendición social, cultural y técnica radicalmente novedosa: su cosmos psicológico de afinidades personales, sus delicias gastronómicas, su organización artística y variada del trabajo, su concepto del trabajo y del juego, y su generoso (para la época) compromiso con la emancipación de las mujeres. No hay jerarquía ni sistema de dominación que contamine este mensaje. En virtud del énfasis que pone en la espontaneidad humana y en la libertad personal, y por su negativa a renunciar a los reclamos de la carne, Fourier puede situarse, al menos parcialmente, en la tradición gnóstica. Esto es incluso más cierto en el caso de Rabelais, quizá precisamente por sus proclividades renacentistas elitistas y por su pasado clerical. En último término, la negación de la justicia en pos de la «bondad», y de la represión en pos de la libertad, aportan una base común más segura para los utopistas humanistas del mundo moderno y para los gnósticos del mundo antiguo de lo que sus vertiginosas idiosincrasias nos podrían llevar a pensar.

Escuchamos también otro mensaje. Allí donde se permite a la imaginación escapar a todas las restricciones que la ideología, la moralidad y la «ley» imponen a la creatividad del ser humano, lo que surge es la voz del arte, y no meramente de la teología. La religión siempre ha sido un drama ritualizado que apela a las necesidades estéticas tanto como a la fe. Y el gnosticismo compartía con los cultos místericos del mundo antiguo, así como con el cristianismo, una necesidad de lograr una perturbación de los sentidos, una unión extática del espíritu con el cuerpo, que la teología describía como una unión del fiel con la deidad. Un mundo que se vuelve torcido es un mundo que se puede ver de nuevo —y que se puede cambiar, en base a los dictados del arte tanto como de la razón—. Aquí radica ese gran poder de la imaginación, que durante siglos ha dado vida a movimientos radicales: en la idea de un «mundo vuelto del revés». Esta ha sido la meta de los grandes movimientos anárquicos, desde los del mundo antiguo hasta el de los estudiantes radicales franceses de 1968.

El gnosticismo, al otorgar al deseo una prerrogativa implacable en

todo el universo de la experiencia, no parece limitar su credo de la «iluminación» a un lugar restringido de la vida personal. Su apelación al desafío en cuanto «obligación» es un programa para la vida cotidiana. La experiencia gnóstica, si puede llamarse así, no se reduce a rituales y ceremonias episódicas, sino que es una llamada continua y sin tregua. Se espera que la gnosis transfigure cada detalle del encuentro de cada uno con la realidad —para crear una realidad transmundana de «bondad», que se acerque a una comunión con el Dios verdadero—. Por emplear el lenguaje del surrealismo, sitúa un «halo» por encima de las cosas y de los acontecimientos ordinarios que normalmente nos pasan desapercibidos. La misma espontaneidad que suscita en el yo es el correlato de un estado permanente de deseo, más que de mera necesidad; el correlato de una percepción apasionada del mundo, en lugar de una percepción mortificada por la costumbre, la rutina y la previsibilidad.

Si hemos de describir con exactitud estos aspectos creativos —y, de hecho, estéticos— de los «programas» radicales gnósticos, entonces los últimos siglos de la antigüedad anticiparon un impulso secular más universal hacia la libertad de lo que una interpretación estrictamente religiosa del gnosticismo nos podría llevar a pensar. Lo que el gnosticismo parece implicar es una colonización de todos los aspectos de la experiencia humana por el deseo. El sueño de Schiller de un mundo estéticamente encantado y la conceptualización que hacía Breton de «lo maravilloso» como las granadas explosivas que derriban el mundo de la realidad dada serían ambos términos colindantes con la experiencia gnóstica de la «iluminación extática». Pero los gnósticos no eran «animales políticos» en el sentido aristotélico del término. No eran ciudadanos de la polis o de la cosmópolis, sino, en último término, de un mundo marcadamente espiritual. Ellos hacían hincapié en las experiencias de introversión, y no en un contacto activo con el mundo social. Los cátaros, una secta gnóstica que floreció durante la Edad Media, tenía un programa para la autoextinción. Si la «cruzada» albigense del siglo XIII no los hubiera prácticamente extinguido, su rechazo extremo de lo hílico o material —desde la reproducción hasta los alimentos— los habría llevado con seguridad a una retirada desde el cosmos del Demiurgo a otro mundo completamente inefable.

El comunismo, que no se puede reducir fácilmente a conventículos sectarios, se inspiraba en el libro Hechos de los apóstoles del Nuevo Testamento y en otras escrituras «judaicas» que Marción habría desterrado del canon y del dogma cristianos. Por el hecho de ser apostólico en sus esfuerzos por establecer su legitimación y superioridad éticas contra la avaricia y el egoísmo de la Iglesia, el comunismo carece de raíces discernibles en el antiguo gnosticismo. Pero la amplia historia del cristianismo —ya sea en la versión de su díscola jerarquía o en la de sus «heréticos» componentes— no es una historia de coherencia doctrinal. De la misma forma en que la Iglesia iba a inclinarse ante la arremetida de una realidad cambiante, así también lo harían las congregaciones de devotos fuera de su redil. En la época de Lutero y Calvino —y quizá, de forma más marcada, durante la Revolución inglesa del siglo XVII— iban a surgir, de entre los pliegues ocultos de la sociedad cristiana, congregaciones heréticas y recalcitrantes de «santos» revolucionarios (como se llamaban a sí mismos), que pasarían a ocupar el centro de la vida política. En el próximo capítulo investigaremos las actividades de estos «santos», sus varias tendencias, su política y su creciente secularismo. En particular en las islas británicas, los radicales puritanos dejaron de ser meras congregaciones espirituales y, de «santos» religiosos, pasaron a ser «ingleses de Dios». Esos púlpitos y esas congregaciones heréticas, antes ocultas, ahora ocupaban escaños en los parlamentos rebeldes, tribunas en el hemiciclo y —lo que quizá fuera más persuasivo— las tiendas, barracones y consejos militares del New Model Army [Nuevo Ejército Modelo] de Oliver Cromwell.

Lo significativo de esta entrada masiva de herejías cristianas en las instituciones políticas no es meramente el efecto secularizador que trajo consigo. En el fondo, la mayoría de los antiguos herejes eran teocráticos —y no precisamente tolerantes, en particular en lo que se refería a cuestiones de dogma religioso—. Las varias sectas puritanas de finales del siglo XVI y principios del XVII no amaban a sus enemigos ni tenían «compasión» por los papistas (por muy inestable que fuera la convivencia entre los propios protestantes). Pero sí eran inconformistas: hasta el punto de que su odio a la autoridad a menudo excedía con mucho a su aversión por el dogma religioso oficial. Los intentos del protestantismo oficial inglés —es decir, de la Iglesia anglicana— de contener a sus disidentes

presbiterianos, y a su vez el intento de estos disidentes, una vez que escalaron posiciones, de contener a los puritanos, fueron casi tan fieros como los esfuerzos que hizo la Iglesia de Inglaterra en su conjunto para exorcizar su pasado católico. De esta forma, el inconformismo introdujo una tradición milenaria de fieras disputas en torno a la estructura eclesiástica como tal. La política de la Iglesia planteaba cuestiones graves, y al final terminó por instigar rebeliones en torno al derecho del rey a presidir la Iglesia de Inglaterra, al derecho de los obispos a controlar las congregaciones y a la libertad de las congregaciones —de hecho, de cada miembro — de no responder ante ninguna autoridad más allá de los dictados de su «voz interior».

El cristianismo, de hecho, había generado sin proponérselo una «política» de nuevo cuño: una política distintivamente libertaria en su orientación, a menudo anárquica en su estructura y notablemente laxa en cuanto a las restricciones que imponía a la libertad individual. Había creado una arena ética para una ciudadanía celestial, cuyo alcance libertario iba incluso más lejos que el del concepto ateniense de ciudadanía. A diferencia del ciudadano de la polis, el «hereje» cristiano tenía que reconocer que uno era responsable únicamente ante Dios y que, por lo tanto, en la Nueva Jerusalén uno debía disfrutar una forma más elevada de ciudadanía que en la ciudad terrenal. Al verse a sí mismos como los «elegidos» de Dios, los «santos» puede que hayan sido elitistas, especialmente cuando las persecuciones medievales y de la Reforma temprana los llevaron a la clandestinidad y a ser maldecidos como herejes. Pero a medida que la Reforma fue dando un ímpetu formidable al activismo social, y a medida que iban apareciendo las teocracias —con Calvino en Ginebra, Knox en Escocia y, finalmente, Cromwell en Inglaterra—, las cuestiones en torno a la «estructura autoritaria» versus «estructura libertaria» dejaron de ser meros asuntos eclesiásticos, para convertirse también en cuestiones políticas y sociales. El mismo Nuevo Ejército Modelo puritano que puso de rodillas a la realeza inglesa y que llevó al rey Carlos al cadalso era un cuerpo de congregaciones radicales muy bien articulado y a menudo virulento —la arena donde merodeaban fieros sermoneadores heréticos—, que estaba representado por «agitadores» de base (así es como se llamaba a los representantes de los soldados), que se sentaban en el Consejo del Ejército junto con

los grandes generales. Juntos formulaban y debatían con vehemencia asuntos que no eran solo de naturaleza militar, sino también social y política. En al menos dos ocasiones, por motines y escaramuzas, Cromwell casi perdió el control de sus propios «santos» militares.

Al generar y extender la disconformidad, la herejía y las cuestiones relacionadas con la autoridad sobre la persona y la fe, el cristianismo no solo creó un papado centralizado y autoritario, sino también su propia antítesis: un anarquismo cuasirreligioso. Hasta el siglo XVII y durante varias generaciones posteriores, particularmente en Norteamérica, las estructuras políticas y sociales de la libertad fueron tan centrales al discurso cristiano como lo fueron los asuntos de ideología religiosa.

Desde la Ilustración del siglo XVIII hasta nuestros días, el declive de este ámbito del discurso sobre las estructuras de la libertad iba a acarrear las mismas consecuencias trágicas que trajo consigo la secularización del individuo y el desencanto de la personalidad, fenómenos a los que ya he aludido. Las cuestiones morales de la libertad iban a sufrir un declive con el secularismo introducido por Maquiavelo, Hobbes, Locke, Bentham y los liberales victorianos. Además, la noción misma de que la libertad —esto es, la ciudadanía activa en el sentido helénico y de Pericles— presupone la existencia y el desarrollo de ciertas instituciones libertarias distintivas iba a quedar eclipsada por los debates y análisis en torno a los temas de la propiedad, la mística de la nacionalidad (y del Estado-nación), así como por la tendencia a igualar centralismo institucional con racionalismo social. Hobbes, Locke y Marx estaban obviamente interesados en la seguridad y en la propiedad, cuando sus discursos no versaban sobre la naturaleza y la necesidad de la autoridad centralizada. Los revolucionarios activos de la era moderna —Cromwell, Robespierre, Babeuf, Blanqui y Lenin, por citar a los más conocidos— eran centralistas dogmáticos, que con frecuencia iban más allá de los límites del republicanismo liberal con el fin de configurar formas políticas acusadamente autoritarias. Si exceptuamos las réplicas que dieron los anarquistas y ciertos socialistas utópicos que habían surgido de la Revolución francesa,

los herejes cristianos fueron palideciendo en la tradición revolucionaria hasta acabar en un limbo histórico, al menos hasta tiempos comparativamente recientes. La nación-Estado se identificaba ahora con la comunidad; y la noción de una república representativa, con la democracia directa de la polis. Los términos del debate en torno a la autoridad habían quedado de tal manera distorsionados que el debate propiamente dicho dejó prácticamente de ser inteligible para las generaciones sucesivas.

La imaginería de una historia recurrente, en gran medida de carácter cíclico, a menudo reemplazó a la visión cristiana y escatológica de los Últimos Días, con su recompensa populista de un país de Jauja o, al menos, de una Jerusalén terrenal. El ideal republicano que impregnó la gran Revolución francesa se vio siempre acechado por una sombra cesarista, un bonapartismo republicano, que sus propios historiadores contemporáneos justificaron como un factor estabilizador en la marcha de Europa hacia la libertad, y en concreto, hacia la libertad del comercio. Los jacobinos no veían en Plutarco únicamente un puente hacia la virtud romana, sino que lo leían también a modo de guía revolucionario, hasta el punto de que sus escritos quizá tuvieran más que ver con las fuentes de sus visiones sociales que El contrato social de Rousseau, que se leía más como un fundamento de teoría social. Esperaban a su Napoleón con la misma expectación con que las plebes romanas esperaban a su César. Al contemplar el mundo con el mismo sentido de la repetición que había reemplazado el énfasis cristiano en una historia lineal, veían sus cartas como si estuvieran marcadas y aceptaron la caída de la propia República con fatalismo —de hecho, casi como si se tratara de un trance o de una ensoñación, si nos guiamos por la pasividad personal de Robespierre entre su derrocamiento y su ejecución—.

A excepción de la Comuna de París de 1871 —que estalló en forma de imagen confederal y anárquica de una Francia administrada por una comuna compuesta a su vez de comunas descentralizadas—, el socialismo europeo se había adornado con parafernalia republicana en el mejor de los casos, y dictatoriales en el peor. En otoño de 1917, Lenin había combinado a Bruto y a César en una misma persona. A pesar de su consigna «Todo el poder para los sóviets» —e incluso la de unos meses antes, durante el verano de aquel mismo

año, «Todo el poder a los Comités» (una exigencia estrictamente anarcosindicalista)—, Lenin no tuvo reparos en prescindir de ambas fórmulas, que reemplazó por el Partido en cuanto órgano estatal.

Como tal, el partido político era la innovación estructural, única en su naturaleza, del periodo posterior a la Reforma protestante. Su actualidad y su impacto en la vida política rara vez han sido apreciados en toda su dimensión. A partir del siglo XII en adelante, los herejes cristianos hallaron su hogar en los pequeños conventículos, muy descentralizados e íntimos en lo personal —una forma de asociación casi de tipo celular, que generaba esa forma intensa de intimidad y apoyo que tanto se echaba en falta en las congregaciones cristianas, más grandes, de la época—. Estas unidades cuasifamiliares entraron en una interacción muy peculiar, confederal en su naturaleza, entre los diferentes grupos, a partir de los cuales, célula a célula, podía construirse un cuerpo político verdaderamente orgánico. Con la llegada de la Reforma, a medida que estos grupos se fueron implicando cada vez más en los asuntos seculares, empezaron a funcionar más como organismos sociales que como instituciones públicas o políticas. Hermandades como la de los huteritas llegaron incluso a convertirse en sociedades alternativas de tipo comunista, autárquicas y autosuficientes. Todavía más sorprendente es quizá el hecho de que el conventículo como forma de asociación nunca llegara a desaparecer, ni siquiera en la era de los partidos. Con un carácter completamente secular, pero no por ello menos pequeño, íntimo y descentralizado, el conventículo siguió existiendo dentro del movimiento anarquista español, con el nombre de «grupo de afinidad». Desde España se fue extendiendo por todo el mundo, sobre todo con el reciente crecimiento de las organizaciones libertarias, y ha ido adoptando diferentes denominaciones: «colectivo», «comuna» y, con el surgimiento de la New Left en la década de 1960, «cooperativa».

En contraste, el partido era simplemente una imagen reflejada del Estado-nación, y su devenir estaba completamente ligado al desarrollo del Estado. Por su naturaleza, el partido debía ser muy grande, y con frecuencia abarcaba masas considerables de gente que se cohesionaban de forma burocrática mediante órganos centralizados y despersonalizados. Cuando el partido no estaba «en el poder», era meramente el hermano gemelo desheredado del

aparato del Estado, al cual a menudo replicaba al detalle. Cuando el partido estaba «en el poder», se convertía en el Estado mismo. Rara vez se ha llegado a entender que el partido bolchevique y el partido nazi eran en sí mismos aparatos estatales completos, que suplantaron totalmente las estructuras estatales preexistentes cuando las «tomaron». Hitler, no menos que Lenin, iba a seguir la famosa máxima de Marx según la cual el Estado no debe ser meramente ocupado, sino «destruido» y reemplazado por otro nuevo.

Pero Marx estaba constatando un hecho sobre los partidos en general que, después de la Revolución francesa, había dejado de ser una novedad. En rigor, el Estado moderno podría llamarse «Estado-partido», más propiamente que «Estado-nación». Organizado de arriba hacia abajo y con una infraestructura burocrática a modo de esqueleto que los miembros deben rellenar y dar cuerpo, el partido posee una flexibilidad institucional que es mucho mayor que la del Estado oficial. Desde el punto de vista estructural, su repertorio de formas varía desde la república de construcción laxa hasta el régimen totalitario puro y duro. Como fuente de innovación institucional, el partido puede ser esculpido y moldeado para producir formas organizativas y autoritarias con tanta facilidad que haría las delicias de cualquier funcionario del Estado. Y una vez en el poder, el partido puede hacer de estas formas parte de la propia maquinaria política. Nuestra propia época ha concedido al partido una autonomía no igualada por ninguna otra institución del Estado a lo largo de la historia, ni las de los antiguos faraones ni las de las repúblicas modernas. Tal y como demostró de forma dramática la historia del bolchevismo ruso y del fascismo alemán, los partidos han moldeado los Estados europeos más de cuanto estos han dado forma a sus partidos.

Con todo, la supremacía del Estado-nación, del partido y, en años más recientes, del Estado burocrático sumamente centralizado encontró por el camino reacciones ideológicas adversas. Los «santos» ingleses que llevaron a Cromwell al poder no tuvieron enfrente unas instituciones bien coordinadas; de hecho, ni tan siquiera tuvieron que vérselas con el tipo de burocracias centralizadas que los monarcas absolutos del continente europeo habían creado en los siglos XVII y XVIII (y que quizá luego, de

manera más significativa, el «despotismo de la libertad» jacobino perfeccionaría). Solo el papado, una institución débil en la época de la Revolución inglesa, había anticipado un aparato estatal como el que iba a producir la Revolución francesa. Las monarquías Tudor y Estuardo, aunque más centralizadas que las casas reales inglesas que las precedieron, eran aún demasiado ineptas como para anticipar el mundo de los Estados-nación que estaba por llegar.

La Revolución francesa, primero bajo Robespierre y después bajo Bonaparte, había creado, con una determinación y una energía inusitadas, el Estado-nación centralizado. Por primera vez en Europa, la palabra «santo» fue sustituida por la palabra «patriota». Mientras Marx se regocijaba con la premeditada crueldad del Estado-nación, revolucionarios menos conocidos extraían —desde un antiautoritarismo cristalino— lecciones menos favorables. Uno de estos revolucionarios fue Jean Varlet, que en 1793 era un popular orador callejero (o enragé) que había logrado sobrevivir a la purga asesina dictada por Robespierre contra los radicales parisinos. Varlet sentenció (en rotunda contradicción con su más celebrado contemporáneo, Gracchus Babeuf) que «el gobierno y la revolución son incompatibles».[154] Esta afirmación, en su tono categórico y general, era más inequívoca que cualquier cosa que pudieran decir los «santos» radicales sobre el Estado o la autoridad. Era anarquista. De hecho, este fue el epíteto que le dedicaron a Varlet sus oponentes liberales en los días febriles de 1793 —por lo demás, el mismo que ya habían recibido los levellers durante la Revolución inglesa hacía más de un siglo, cuando un periódico favorable a Cromwell los tildó de «anarquistas suizerizantes» [Switzerizing Anarchists].

El término iba a prender y a adquirir un sentido cada vez más prolijo en los márgenes de la sociedad europea y americana. De la cuasidictadura de los jacobinos y de su secuela bonapartista, tanto Thomas Paine como Jefferson extraerían conclusiones un tanto similares a las de Varlet. Incluso más significativas que las observaciones derogatorias de Paine acerca del gobierno fueron las nociones confederales, esencialmente reconstructivas, que Jefferson le expuso a Destutt de Tracy en 1811. Preocupado ante la necesidad de hallar formas institucionales relativamente federalistas en la base de la sociedad, Jefferson diagnosticó con astucia cuáles fueron las

razones por las que la Francia republicana se deslizó tan fácilmente por la senda que la llevó a la Francia imperial, tras el coup d'État de Napoleón:

El gobierno republicano de Francia se perdió sin lucha porque el partido del un et indivisible había prevalecido. No existían organizaciones provinciales [y, podría uno añadir fácilmente, locales] en torno a las cuales la gente hubiera podido congregarse conforme a la ley. Además, los sillones del Directorio se hallaban virtualmente vacantes, y bastó una pequeña fuerza para sacar a la asamblea legislativa de su cámara y nombrar a su líder jefe de la nación.[155]

Al haber concentrado toda la autoridad política en el Estado nacional, los jacobinos y sus sucesores del Directorio habían despojado al país de todos los focos de poder locales, descentralizados, desde donde la revolución habría podido organizar una resistencia efectiva a la monarquía bonapartista.

El hecho de que Jefferson imputara una mayor sabiduría a la Revolución estadounidense por su orientación confederal suscita cuestiones cuya discusión debemos postergar para otro momento. El propio Jefferson no era ningún «anarquista suizerizante», y la revolución norteamericana no reprodujo la forma cantonal de la confederación suiza.[156] No obstante, la orientación confederalista iba a seguir presente: en los escritos de Proudhon, que se autoproclamó provocativamente anarchiste; en Bakunin, que iba a ayudar a hacer del anarquismo un movimiento; y en Kropotkin, que enriquecería enormemente el anarquismo con un valioso caudal de tradiciones históricas, una perspectiva sorprendentemente pragmática de las alternativas tecnológicas y sociales que ofrecía y una visión creativa, extraída en gran parte de los escritos de Robert Owen y Charles Fourier.

■

[138] Samuel Noah Kramer, The Sumerians (Chicago, The University of Chicago Press, 1963), p. 79.

[139] Ernst Bloch, Man On His Own (Nueva York, Herder and Herder, 1970), p. 128.

[140] Franz Neumann, The Democratic and Authoritarian State (Nueva York, The Free Press of Glencoe, 1957), p. 6.

[141] Gregorio, citado en George H. Sabine, A History of Political Thought (Hinsdale, Illinois, Dryden Press, 1973), p. 224.

[142] Bloch, Man On His Own, p. 133.

[143] Ibid., p. 136.

[144] Para desmontar este engañoso principio de «compensación» en cuanto forma distorsionada de la libertad existía la función radical de la justicia. La «libertad» de la nobleza feudal de ser «desigual» adoptó una forma muy concreta. Desde el punto de vista jurídico, «las diferencias de clase se manifestaban en diferencias en cuanto a la severidad de las penas», según observan Georg Rusche y Otto Kirchheimer. «La pena se aplicaba minuciosamente por grados, en función del estatus social del malhechor y del ofendido. Si bien es cierto que en un principio esta diferenciación por clases solo afectaba al grado de la pena, al mismo tiempo este fue uno de los factores principales que influyeron en la evolución del castigo corporal. La incapacidad que tenían los malhechores de las clases más bajas de pagar las multas en dinero llevó a la sustitución del castigo corporal». Rusche y Kirchheimer sostienen que esta evolución «se puede observar en todos los países europeos». G. Rusche y O. Kirchheimer, Punishment and Social Structure (Nueva York, Columbia University Press, 1939), p. 9.

[145] Esta observación la hizo hace una generación A. L. Morton en The English Utopia (Londres, Lawrence & Wishart, 1952), y en ella han hecho recientemente hincapié Frank E. y Fritzie P. Manuel en Utopian Thought in the Western World (Cambridge, Harvard University Press, 1979).

[146] Los versos sobre Cucaña, citados en A. L. Morton, The English

Utopia (Londres, Lawrence & Wishart, Ltd., 1952), p. 18.

[147] Ibid., p. 13.

[148] Tertuliano, citado en Hans Jonas, The Gnostic Religion (Boston, Beacon Press, 1959), p. 142.

[149] Ibid., p. 144.

[150] Aquí, como en la obra de Agustín, hallamos otra de esas ambigüedades que promueven bien el absoluto quietismo social, bien un fiero activismo. Aunque Marción, al denigrar la «deidad justa» judaica tachándola de maligna, supone un claro avance con respecto a la limitada noción de justicia, su ascetismo, por el contrario, marca sin duda un retroceso en la vida política de la antigüedad. Las doctrinas de Marción alcanzan una gran proyección tras la derrota de los judíos en su revuelta —una de las más heroicas y abnegadas— contra el Imperio romano, que supuso el exterminio de Judea como nación. Marción, como Pablo antes que él, apelaba así a algunas de las tendencias políticas más quietistas del Imperio. Su imagen de Jesús promovía una versión completamente distorsionada: la de un nacionalista hebreo que, tal y como lo expresa Hyam Maccoby, «era un hombre justo que cayó entre los gentiles […] En cuanto que judío, no luchó contra ningún mal metafísico, sino contra Roma». (Hyam Maccoby, Revolution in Judea, p. 195). Por fortuna, los herejes radicales cristianos que más tarde entrarían en escena para agitar el mundo medieval eran hombres y mujeres tan terrenales en su orientación como el fundador original de su religión. Al igual que Jesús, también ellos lucharon no «contra ningún mal metafísico», sino contra el papado y contra los señores territoriales de su tiempo. Marción formuló un corpus de ideas que, al menos en el mundo real, se emplearon para la consecución de metas que él nunca pretendió alcanzar.

[151] Hipólito, citado en ibid., pp. 94-95.

[152] Ibid., pp. 272 y ss.

[153] Ibid., p. 274.

[154] Varlet, citado en George Woodcock, Anarchism (Nueva York,

The World Publishing Co., 1962), p. 58.

[155] Thomas Jefferson, «Letter to Destute Tracy», en M. D. Peterson (ed.), The Portable Thomas Jefferson (Nueva York, Penguin Books, 1977), p. 524.

[156] Jefferson, de hecho, era más un liberal whig que un demócrata radical, y más un republicano clásico que un partidario de la descentralización. Lo que aquí me interesa son únicamente los aspectos intelectuales de la filosofía política de Jefferson, y no tanto su irritante, a menudo oportunista, práctica. Para una útil rectificación del «mito de Jefferson», véase Elisha P. Douglas, Rebels and Democrats (Nueva York, Quadrangle Books, 1955), pp. 287-316.

08

De santos

a mercaderes

Pero ¿qué fue de los movimientos sociales que se suponía que estas nociones expansivas de la libertad iban a inspirar? ¿Qué fue de las antiguas tribus que cruzaron el umbral de la «civilización», las plebes y los esclavos a los que apelaba el cristianismo, las descontentas congregaciones de los «elegidos» y los conventículos rebeldes de los «santos» radicales, los místicos y los realistas, los ascéticos y los hedonistas, los pacifistas y los guerreros de Cristo, que iban a «volver el mundo del revés»? Hasta ahora, he explorado el legado de la libertad en términos de su desarrollo en cuanto teoría. Pero ¿cómo funcionaba ese legado en cuanto movimiento social? ¿Y cómo reaccionó a su vez el movimiento social con respecto al legado, planteando problemas que no solo tienen que ver con la fe y la «santidad», sino que atañen, a día de hoy, a la economía, a la tecnología o al impacto que tiene el mercado sobre los vendedores? Para comprender el legado de la libertad tal y como este se vivía, y no solo como se pensaba, debemos sumergir nuestras ideas en el rico flujo de la realidad y discernir su autenticidad atendiendo a las experiencias terrenales de los oprimidos.

Históricamente, la expresión más temprana de la libertad dentro del reino de la no libertad fueron los intentos populares de restaurar el mínimo irreductible y la circulación de la riqueza congelada en los templos, feudos y palacios de las clases dirigentes. Sus miembros, «los de arriba» —que eran en un principio los jefes tribales y luego los nobles y monarcas del ámbito secular, junto con sus contrapartes sacerdotales— eran los guardianes de los valores de

uso de la sociedad. Los acaparaban en almacenes (para lo que la historia bíblica de José les servía en parte de excusa) y los redistribuían en función de una jerarquía de valores que iba reforzando cada vez más su autoridad. La historia temprana de la «civilización» es en gran medida un relato de la expansión del poder de los guardianes sobre el proceso productivo: su utilización y racionalización del trabajo, su control sobre los frutos del mismo y su apropiación personal de una fracción cada vez mayor del proceso de trabajo y de su producto social.

Pero esta historia es también un relato de la mistificación de la riqueza social que desviaron con el fin de reforzar su poder. El tesoro —en forma de amplias estructuras ornamentadas, muebles costosos, joyas, obras de arte, depósitos de productos e incluso bienes intangibles como la escritura y el conocimiento— se aparece ante las masas como la materialización de una omnipresente fuerza maligna. Los chamanes y sacerdotes hacían bien su trabajo, que consistía en transformar las cosas mundanas en cosas transmundanas, es decir, los objetos, en símbolos; al hacerlo, reestructuraban el proceso mismo de generalización —que había que emancipar de la jerarquía—, para convertirlo en la imaginería sobrenatural de la transustanciación. Los misterios antiguos invadían los procesos mentales de la humanidad y los transformaban epistemológicamente: de gnosis, pasaban a ser una forma retorcida de sacramento —el pan real se convertía en el «cuerpo» de Cristo, y el vino, en su «sangre»—. Incluso en la distante, precristiana era de la antigüedad, las cosas reales que el mundo primordial reciclaba con generosidad dentro de la comunidad para satisfacer las necesidades reales fueron convertidas en cosas sacramentales, que consagraban el poder y la jerarquía. La «fetichización» de los valores de uso precedió en mucho a la «fetichización» de los valores de cambio y de las «necesidades» generadas por el mercado.

Consolidado en forma de autoridad y poder mistificado, el tesoro de las élites dirigentes debía ser exorcizado, arrancado de las manos de los estratos jerárquicos que lo custodiaban. También debía ser despojado de sus rasgos mistificados, por medio de un proceso de disolución en dos fases: en primer lugar, restaurando este tesoro a sus formas naturales, comprensibles, de los valores de uso, para así

hacer que la propia autoridad se volviera mundana y controlable; en segundo lugar, haciendo de nuevo que la riqueza circulara dentro de la comunidad, para restaurar el principio del usufructo. Así, al saquear, redistribuir o incluso modificar la propiedad con la antorcha incendiaria, las masas no se orientaban simplemente hacia una disposición consumista de la riqueza, sino que estaban desmitificando su función institucional en cuanto fuerza para la dominación —además de restaurar los principios primordiales del mínimo irreductible y de la igualdad de los desiguales—. En esta versión —cargada de tradiciones— de la «redistribución negra», encontramos una tentativa racional de subvertir la tenencia de objetos como encarnación de la jerarquía y de la dominación sobre las vidas de los seres humanos. Estas explosiones expropiadoras de la gente, que con tanta frecuencia se despachan como meras expediciones de «saqueo» de «rebeldes primitivos» (por emplear la fatua caracterización de Eric Hobsbawm), eran sorprendentemente sofisticadas en sus intenciones, y recurrentes a lo largo de la historia. Lo cierto es que hasta las más sencillas visiones consumistas de la libertad poseen una dimensión social más amplia de cuanto normalmente suponemos; lo que las mueve no es solo la satisfacción de las necesidades humanas, sino la de-simbolización del poder y la propiedad.

Sin embargo, aquí entran en conflicto dos epistemologías. Las clases dirigentes reaccionan a la «redistribución negra» no solo con miedo personal y una feroz sed de venganza, sino con horror ante la profanación de su visión jerárquica del «orden». La «redistribución negra» supone una afrenta no solo contra sus reclamaciones de la propiedad del producto social, sino también contra su visión del producto social en cuanto kosmos de reclamos propietarios. Remontándonos atrás en el tiempo, quizá el registro más temprano que tenemos de este tipo de reacciones sea el lamento de un miembro de las clases privilegiadas, que relata una rebelión de campesinos que al parecer barrió el valle del Nilo a principios del periodo «feudal» del antiguo Egipto (ca. 2500 a. C.):

Contemplad los palacios, con sus muros derruidos […]. Contemplad a los artesanos, que no hacen trabajo alguno; los enemigos de la

patria echan a perder sus artesanías. [Contemplad al que recogía] la cosecha, nada sabe ya de ella; y aquel que no ha arado [llena su granero] […]. La guerra civil no paga impuestos […]. Pues ¿qué es un Tesoro sin sus rentas? [...]. Contemplad, aquel que no tenía yunta de bueyes es [ahora] propietario de ganado. Contemplad, aquel que no tenía grano es [ahora] propietario de graneros; y aquel que solía ir a buscar su propio grano [ahora] hace que se lo envíen [de su propio granero].[157]

No es solo que el kosmos había caído, sino que con él lo había hecho el Estado: «[Las] leyes de la corte son despreciadas, los hombres [las] pisotean en los lugares públicos, los pobres las violan en plena calle».[158] James Breasted, de quien está tomado este relato, observa con perspicacia que este saqueo y este maltrato de los registros, de los archivos y de las leyes escritas era «particularmente odioso desde el ordenado punto de vista egipcio; la extracción de escritos y registros de las oficinas públicas para fines probatorios o de consulta estaba minuciosamente regulada». En este sacrílego acto de destrucción, el juramento de sangre se cobró su venganza en los vínculos legales escritos; la paridad, en los estatus santificados por los códigos; el usufructo, en los títulos de propiedad; y el mínimo irreductible, en el cálculo de los impuestos y de las entregas de grano al Estado, a la nobleza y a la clase sacerdotal.

A partir de entonces, casi todas las guerras de campesinos estuvieron marcadas no solo por la redistribución de la propiedad, sino también por la quema de archivos. Detrás de estas acciones había un impulso revolucionario que no partía de la memoria de revueltas previas, cuya historia había sido hace tiempo cancelada. En aquel remoto periodo relatado por el escriba egipcio, la memoria de la vida tribal aún podía haber calado en la realidad de la «civilización», y la Palabra, con sus matices morales, legales y místicos, no había reemplazado completamente al acto. El precepto contractual y moral aún se hallaba en unas arenas movedizas primordiales, que iban a necesitar muchos siglos de «civilización» para endurecerse y cristalizar en el gobierno de clase y para interiorizarse de manera sólida como culpa, renuncia y miedo de los

impulsos «caóticos» que se agitaban con furia en el inconsciente de los oprimidos.

La memoria de posteriores levantamientos (probablemente, muy similares en su naturaleza al que acabamos de explorar) fue apropiada por las clases dirigentes hasta tal punto que el registro histórico es vago, en el mejor de los casos, y corrupto en cuanto a sus contenidos. Sabemos que, más o menos por las mismas fechas en que el campesinado egipcio se alzó contra el imperante sistema de clases del Imperio Antiguo, o posiblemente contra la nobleza del Imperio Medio, tuvo lugar un levantamiento similar en la ciudad sumeria de Lagash (del que Kramer, intrigado por el sentido literal de la palabra amargi, nos ofrece un relato bastante completo). Según se desprende de las referencias atenienses, los ilotas, que venían a ser como los siervos de Esparta, se rebelaban con una frecuencia desconcertante. Tan perturbadora era esta historia de revueltas de las clases subalternas que incluso la polis ateniense, relativamente benigna, vivía en la incertidumbre con respecto a su propia población esclava. Roma, especialmente hacia el final de su periodo republicano, fue aparentemente desestabilizada por una serie de revueltas de esclavos y gladiadores, entre las cuales la rebelión histórica de Espartaco (73 a. C.) fue al parecer la más dramática y la de más amplio alcance. Este ejército de esclavos y gladiadores, al que luego se unirían ciudadanos libres empobrecidos, se embarcó en grandes expediciones de saqueo y pillaje que asolaron la Campania y el sur de la península itálica, hasta que fue aplastado por Pompeyo y Craso.

Con todo, los conflictos de clase de Grecia y Roma eran en general disputas entre nobles y comunes, que exigían una redistribución justa de la tierra, la cancelación de las deudas y una mayor igualdad jurídica dentro del sistema imperante de propiedad y de autoridad política. Levantamientos de naturaleza cuasinacionalista asolaron las ciudades-Estado cuando estas se embarcaron en aventuras imperiales. Sin embargo, estos conflictos rara vez implicaron cambios sociales profundos a nivel interno, ni tampoco en el exterior.

Solo con la llegada del cristianismo resurgió el movimiento libidinal

e instintivo en pos de la libertad —y lo hizo no solo en forma de gnosticismo, sino también como una radical interpretación de los ideales canónicos—. Incluso comunidades cristianas de apariencia «ortodoxa» exhibían estos rasgos de naturaleza comunista y fervientemente milenarista, que iban a desestabilizar la sociedad occidental durante siglos. Se reivindicaron los hechos de los apóstoles contra la Palabra eclesiástica —los primeros, en cuanto categóricamente seculares, y la segunda, en cuanto astutamente divina—. El pacto de la justicia —la Ley del Antiguo Testamento— se transformó en pacto de la libertad, tal y como la practicaban las congregaciones cristianas tempranas que al parecer existieron en la antigua Judea, antes de la caída de Jerusalén.

El mensaje híbrido del cristianismo puede desglosarse en dos sistemas de creencias generales y muy conflictivos entre sí. Por un lado, estaba la visión radical, activista, comunista y libertaria de la vida cristiana, una visión que provenía sobre todo de Santiago el Justo y de la Iglesia de Jerusalén; y por el otro, estaba la visión conservadora, quietista, ultraterrena en lo material y jerárquica que parece derivarse de la Iglesia paulina de Roma. Es posible que la interpretación radical de lo que ha de ser una vida devota y de la escatología cristiana disfrutara de un apoyo canónico incluso mayor que la interpretación conservadora, a pesar de la patente purga del Nuevo Testamento que llevó a cabo la Iglesia de Roma para extraer de él los ideales radicales de sus progenitores, seguidores de Santiago el Justo. El cristianismo apostólico anuncia una visión de la comunidad más temprana de creyentes, que contrasta fuertemente con el mundo romano circundante. El reparto comunal —el comunismo— es uno de sus rasgos más destacados. Leemos en Hechos de los Apóstoles que «todos los que habían creído estaban juntos y tenían todas las cosas en común; vendían todas sus propiedades y sus bienes y los compartían con todos, según la necesidad de cada uno».[159] Y como para reforzar aún más esta visión de la vida cristiana, recita el Evangelio: «La multitud de los que habían creído era de un corazón y un alma. Ninguno decía ser suyo propio nada de lo que poseía, sino que tenían todas las cosas en común». Si tomamos literalmente esta descripción de la comunidad cristiana temprana (y no hay ninguna razón para no hacerlo), los primeros creyentes practicaban no solo el comunismo, sino también el usufructo.

La Iglesia paulina de Roma reforzó este relato apostólico. Bernabé (ca. 130), en su Epístola a los cristianos, hizo del mensaje apostólico evangélico un mandamiento práctico: el verdadero creyente deberá «compartir todas las cosas con el prójimo», y «no dirás que las cosas son tuyas propias».[160] Justino Mártir (ca. 100-165) exhortaba a que los redimidos «que aman las riquezas y las posesiones sobre todas las cosas, produzcan ahora lo que tenemos en común, y le den a cada uno lo que necesite».[161] Tertuliano (ca. 160-230) se enfrentó ya con las «herejías» radicales que iban a desgarrar la Iglesia de su tiempo, subrayando sin embargo que «reconocemos una riqueza común que todo lo abarca: el mundo».[162] Después de referirse a la doctrina cristiana de una humanitas universal, distinta de lo que puede ser un pueblo local o una élite selecta (una distinción que, según parece, todavía consideró necesario hacer), Tertuliano declaró que los cristianos eran «uno en cuerpo y alma, y no dudamos en compartir todos nuestros bienes terrenales. Entre nosotros todas las cosas son comunes, excepto nuestras esposas». Si bien es cierto que la Iglesia se tomaba estas descripciones —admoniciones, quizá— con mucha cautela, probablemente tampoco podía suprimirlas. Al parecer, los Hechos de los apóstoles y los escritos de los Padres de la Iglesia aquí referidos eran demasiado bien conocidos como para que pudieran simplemente eliminarse o relegarse a la categoría de textos apócrifos. Problemas similares encontró la Iglesia a la hora de tratar con el evangelio de Mateo, que es, tanto en términos rituales como lingüísticos, el más judaico de los textos del Nuevo Testamento, así como con los evangelios de Marcos y Lucas, que revelan, ambos, una fuerte orientación contra la riqueza y el afán propietario.

No menos importantes son las visiones apocalípticas presentadas en el Evangelio según San Mateo, y en particular en las Revelaciones. Estas visiones de los Últimos Días, junto con similares profecías del Antiguo Testamento, alcanzaron una gran popularidad entre las congregaciones cristianas tempranas, y durante la Reforma cristalizaron en un programa explosivo para las tendencias y movimientos «heréticos». El Evangelio según San Mateo está desgarrado por la ira. Jesús no ha venido a «abolir la Ley y los profetas […], sino a dar[les] cumplimiento». Por pacífico que pueda ser Jesús, les advierte a sus discípulos: «No penséis que he venido a traer la paz en la tierra. No vine a traer la paz, sino la espada».

[163] «Víboras», la «ira» del «Reino que está por venir», «venganza»: todos estos son términos que aparecen airadamente en el texto, tanto por boca de Jesús como de Juan Bautista (una figura que, al parecer, se inspiraba en el profeta Amós, cuyo dios es un «incendiario de establos», según la expresión de Bloch). El libro de las Revelaciones o Apocalipsis de San Juan (su título original en griego) es milenarista hasta el tuétano. Dejando a un lado su fiero simbolismo, predice los Últimos Días en términos de una total aniquilación del Imperio romano, seguida de una Segunda Venida de Jesús, la resurrección de los devotos de entre los muertos y un utópico paraíso en la tierra bajo la forma de una Nueva Jerusalén.

Para los cristianos tempranos, el Apocalipsis y la Segunda Venida, con su subsiguiente milenio, no eran metáforas espirituales ni acontecimientos remotos, sino que eran terrenales e inminentes. La renuncia total que Jesús exige a sus discípulos no tendría sentido si el «trono de gloria», con su promesa de retribución «multiplicada por cien» y su recompensa de una «vida eterna», no estuviera al alcance de la mano. La enormidad de la apuesta que ambas partes ponen en juego en este pacto cósmico —por un lado, la humillación desgarradora y la crucifixión; por el otro, la pérdida de «casas, hermanos, hermanas, padre, madre, hijos y tierra»— difícilmente podía esperarse que concluyera con una mera bendición remota.

Como tampoco se podía pedir a las congregaciones cristianas tempranas que esperaran menos. Norman Cohn ha reunido las varias fantasías apocalípticas de las congregaciones cristianas durante los primeros siglos de persecución en un «paradigma» que iba a obsesionar a la Iglesia y a guiar los movimientos revolucionarios escatológicos de los oprimidos durante los siglos venideros. Según esta visión:

El mundo está dominado por un poder maligno, tiránico, de destrucción sin límites —un poder que, además, se imagina como no simplemente humano, sino demoniaco—. La tiranía de ese poder se hará cada vez más escandalosa, el sufrimiento de sus víctimas, más y más intolerable, hasta que de pronto llegará la hora en que los santos de Dios serán capaces de levantarse y derrocarlo. Entonces los propios santos, los elegidos, el pueblo sagrado que

hasta ahora viene gimiendo bajo la bota del poderoso deberá a su vez heredar el dominio de la tierra entera. Esa será la culminación de la historia; el reino de los santos no solo superará en gloria a todos los reinos anteriores, sino que no tendrá ya sucesores.[164]

A este «paradigma» hemos de añadir toda una serie de visiones vitales escatológicas que son esencialmente utópicas. Los «santos de Dios» no son personajes divinos venidos del otro mundo, sino un pueblo devoto y terrenal, que será guiado por un mesías sagrado con poderes milagrosos. El terrenal «reino de Dios» será un mundo de abundancia en el que, según la visión de Lactancio (un proselitista cristiano del siglo IV):

La tierra dará todos sus frutos sin necesidad del trabajo del hombre. De las rocas chorreará miel en abundancia, y manarán fuentes de leche y vino. Las bestias de los bosques abandonarán su salvajismo y se volverán mansas […], en adelante ningún animal vivirá ya del derramamiento de sangre. Pues Dios proveerá a todos de alimento abundante y desprovisto de culpa.[165]

De este modo, el cristianismo, con muchas de sus díscolas incorporaciones paganas, iba a adquirir no solo un gran calendario de santos y de hechos milagrosos, sino, en términos de folclore popular, el antiguo país de Cucaña.

Sin embargo, este «paradigma» no es capaz de generar nada más que un quietismo social ascético —un quietismo que en un principio recluta mártires para la Iglesia, en lugar de guerreros—. Los oprimidos que se unieron a las congregaciones cristianas tempranas moldearon sus fantasías dándoles forma de milagros, no de conflictos. La mentalidad del antiguo esclavo y de las poblaciones empobrecidas de la ciudad y del campo dejó en la nueva religión una marca indeleble de resignación. Por muy perturbadora que pudiera haber sido para los amos del mundo romano la imaginería cristiana temprana de una vengativa Segunda Venida, estos

cristianos vivían en un mundo de portentos y de augurios. Tertuliano, por ejemplo, nos habla de una maravillosa visión que le fue reportada: durante cuarenta días, se pudo ver cada mañana una ciudad amurallada en el cielo de Judea, lo que significaba claramente que el Jerusalén celestial pronto descendería a la tierra. Era patente que la Segunda Venida estaba al alcance de la mano: de hecho, era inminente.

Al cabo de dos siglos de espera pasiva, sin embargo, aquellas nociones milagrosas del Apocalipsis se habían venido abajo, y en la literatura milenarista comenzó a aparecer un nuevo tono. El poeta latino Comodiano propuso un concepto más militante y activista del Apocalipsis, basado en la violencia y en el fanatismo de la cruzada. Para Comodiano los «santos» eran guerreros, y no meros penitentes. Eran libres, con el consentimiento de la deidad, de saquear y devastar a capricho. Al cabo de muchas batallas entre las huestes celestiales y las fuerzas del Anticristo, el pueblo sagrado se impondría sobre los malvados y disfrutaría de las recompensas de la inmortalidad en su nueva Jerusalén. Estas consoladoras recompensas materiales incluían no solo la vida eterna, sino también la libertad frente a los estragos de la edad, de la inclemencia del tiempo y de la vida ascética. Los santos podrían casarse y tener hijos, la tierra quedaría rejuvenecida y los «benditos» disfrutarían de su rico botín material.

Los Padres de la Iglesia fueron muy conscientes del doble sentido de estas visiones milenaristas. El cristianismo agustiniano purgó sin escrúpulos la religión entonces establecida de sus fantasías milenaristas, por la vía de convertirlas en alegorías espirituales —tal era el dispositivo por excelencia que la Iglesia iba a utilizar una y otra vez contra toda interpretación literal e indeseable de la Biblia —. Para Agustín, la Segunda Venida esencialmente había tenido lugar con el establecimiento de la Iglesia. El cristianismo oficial elevó a los cielos la visión de un paraíso terrenal y suprimió cualquier desviación de su énfasis ultramundano, tildándola de «herejía». No era que el mundo terrenal pudiera dejarse solo a su propio arbitrio —pues Cristo, así como la Iglesia, intercederían para transformarlo—, sino que la Segunda Venida se situaba en un futuro lejano, para cuando la custodia eclesiástica de la Tierra hubiera culminado su tarea de discernir a los santos de los irredimibles.

Sin embargo, las visiones milenaristas de una nueva Jerusalén no desaparecieron. Antes bien, quedaron soterradas, ocultas bajo la superficie, y solo resurgirían, con unos rasgos cada vez más radicales, en el contexto de las cambiantes condiciones sociales que tuvieron lugar a lo largo de la Edad Media. Durante su larga historia, estas visiones se bifurcaron en dos tipos diferenciados de movimientos sociales —los ascéticos y los hedonistas—, que luego habrían de converger de forma bien visible durante la Reforma. Tras aquel periodo, ambos entraron a formar parte de los movimientos revolucionarios más mundanos, propios de la era capitalista.

Si bien es cierto que los movimientos ascéticos eran austeros y mesiánicos —al igual que lo habían sido las sectas cristianas tempranas—, no eran en absoluto quietistas. Lejos de ello, sus métodos eran casi fanáticamente violentos, y su odio se dirigía principalmente contra el clero. Su ansiada nueva Jerusalén, esa que querían traer a la tierra, varios académicos la han tildado de «anarco-comunista», un término que, aunque no siempre se utilice acertadamente en este contexto, en este caso particular sí está bien traído. Sin lugar a dudas, las mayores «herejías» medievales estaban polarizadas en torno a estos ideales apocalípticos espartanos, que hundían sus raíces ideológicas en descripciones apostólicas de la comunidad cristiana temprana.

Los movimientos hedonistas viraron bruscamente hacia intereses mundanos. Incluso su milenarismo tendía a caer en una amoralidad mundana que probablemente escandalizaba a las «herejías» mesiánicas del momento, de carácter más austero. No parece probable que las tendencias medievales hedonistas se vieran directamente influenciadas por las antiguas ideologías gnósticas, por muy cerca que los Hermanos del Libre Espíritu parezcan estar de los antiguos ofitas. Pero el razonamiento por el que los primeros alcanzaron su enrevesada noción de virtud cristiana y sexualidad sin límites es más panteísta que dualista. La distinción mística que hacía el Maestro Eckhart (ca. 1260-1328) entre, por un lado, una majestuosa «cabeza divina», inalcanzable e imposible de conocer y, por el otro, un Dios que se desborda, que es omnipresente y está

próximo a la humanidad, es una distinción cercana a un dualismo de tipo gnóstico que permite, por un lado, una deidad trascendental y «extraña» y, por el otro, una deidad inmanente. Sin embargo, la deidad inmanente de Eckhart es un Dios cálido y muy cristianizado, que aparece en cada alma humana como una «chispa divina». Aunque Eckhart y sus discípulos seguramente no consideraban que se estuvieran alejando de la Iglesia, su teología mística sí parece una incitación a ampliar una autonomía de acción que podría haber servido bien a las necesidades ideológicas de los conventículos hedonistas.

El ejemplo más temprano de una «herejía» ascética a gran escala son las llamadas «Cruzadas de los Pastorcillos» (o Pastoureaux), que tuvieron lugar a mediados del siglo XIII, cuando las cruzadas eran aún predominantemente movimientos de los oprimidos, en lugar de iniciativas de aventureros militares errantes y de las clases gobernantes. Las Pastoureaux, compuestas sobre todo por jóvenes devotos, echaron a andar por las ciudades de Francia, al principio atacando a los judíos y después al clero, a quienes acusaban de ser «falsos pastores» de sus rebaños. El movimiento disfrutó de un enorme apoyo popular y terminó convirtiéndose en un asalto crónico y secular de las instituciones eclesiásticas establecidas. Se tomaron las ciudades por la fuerza, se saquearon iglesias, monasterios y casas de burgueses acomodados, y hasta la residencia papal en Aviñón fue amenazada por una de las columnas de pastorcillos. Al final serían excomulgados por el papa Juan XXII (que después también condenaría a Eckhart) y perseguidos sin piedad por los señores territoriales. Pocos movimientos populares del mundo medieval parecen haber inspirado tanto temor entre las clases dirigentes de su época, ni haber desafiado de manera tan seria la base misma del orden social, como estas Cruzadas de los Pastorcillos.

Las Pastoureaux tuvieron su paralelo alemán en los flagelantes: las grandes bandas de penitentes que se azotaban a sí mismos y a sus compañeros con látigos y ramas. Aquí, el ascetismo se llevaba al extremo del tormento extático y autoinfligido; a su manera, se trata tal vez más de una doctrina de la carne que de una negación de la misma. Al igual que en las Pastoureaux, su foco de atención se fue haciendo cada vez más terrenal; si bien comenzó siendo un

movimiento de redención espiritual, pronto se transformó en todo un movimiento social, que lanzó sus ataques contra el clero —y, de forma implícita, contra las clases dirigentes en su conjunto—. Su rechazo del cristianismo institucional incluía no solo las pretensiones del clero de ejercer una autoridad divina, sino incluso la validez del sacramento de la eucaristía. No está claro si aceptaban o no necesidad alguna de una intercesión sacerdotal entre la humanidad y la deidad; lo que sí es evidente es que, en su pretensión de estar directamente inspirados por el Espíritu Santo, anticipaban la Reforma, ya que esta es una noción constante en todas sus variantes radicales. En consecuencia, no dudaban en interrumpir de forma violenta los servicios religiosos ni en lanzar su oratoria contra la soberanía del papado.

Reducir los rasgos anticlericales de las Pastoureaux, de los flagelantes y de los movimientos posteriores de la Reforma a meras disputas doctrinales o a tentativas de saqueo de las propiedades de la Iglesia por parte de las clases subalternas sería malinterpretar gravemente lo que es en realidad una constelación más profunda de motivos radicales que a menudo guiaba dichos movimientos. Durante la Edad Media, la Iglesia era algo más que un gran propietario, y su riqueza no era simplemente una afrenta al voto cristiano de pobreza. La Iglesia era también una enorme estructura jerárquica, la realidad y el símbolo de la autoridad dominante. Para los pastores y penitentes del siglo XIII —y, de hecho, para los intelectuales de las nuevas universidades, para los burgueses de las nuevas ciudades e incluso para un proletariado que ya emergía en los Países Bajos y en el norte de Italia—, la pretensión de la Iglesia de que ella colmaría la brecha que se había abierto entre el individuo ordinario y la deidad era una afrenta al evangelio cristiano de la espiritualidad y de la individualidad, y a su implícito reconocimiento de la accesibilidad de cada alma a Dios. Los clérigos cristianos, no menos que los sacerdotes paganos antes que ellos, se veían a sí mismos como intermediarios entre la humanidad y la deidad, es decir, como los sustitutos del contacto de la congregación con Dios.

Por muy espirituales que las rebeliones anticlericales de la época puedan parecer a la mente moderna, ello no cambia el hecho de que el anticlericalismo tenía una dimensión anárquica que ha sido

burdamente subestimada. Al tratar de despojar al clero de su función de delegado de la humanidad ante el reino espiritual, todos los movimientos anticlericales de la época estaban golpeando la noción misma de representación, que negaba la competencia del individuo para gestionar sus propios asuntos espirituales. Es un hecho social indudable que la hipocresía moral y la riqueza de la iglesia actuaron como un extraordinario imán que atrajo de forma recurrente la furia popular. Pero la Iglesia era también un desafío político. Su jerarquía ofendía a la mente preindustrial, porque desafiaba —de hecho, obstruía— la libertad del individuo para participar directamente en el reino espiritual, para relacionarse con la deidad sin necesidad de mediaciones, para participar en una democracia directa en cuestiones de fe (una «nación de profetas» libre, tal y como Christopher Hill llamaría a las comunidades radicales de la Revolución inglesa).[166]

La Iglesia, de hecho, no otorgó reconocimiento alguno a las pretensiones de la congregación; la Iglesia no tenía una comunidad, sino un reino; no una polis, sino un Estado. Tanto los señores del clero como los temporales intuían que los movimientos anticlericales podían fácilmente convertirse en insurrecciones civiles —insurrecciones que a menudo iban precedidas de periodos de agitación religiosa—. Al movimiento de las Pastoureaux le siguieron poco después las sucesivas insurrecciones de los trabajadores flamencos contra las aristocracias comerciales de las ciudades de los Países Bajos. Tanto la «herejía» de los lolardos en Inglaterra como la de los luteranos en Alemania fueron precedidas de revueltas campesinas en ambos países. Hasta tiempos bastante recientes, los desórdenes religiosos eran con frecuencia el preludio de la insurrección social. La disidencia generalizada en el terreno religioso alimentó directamente la Revolución inglesa de la década de 1640, así como el «Gran despertar» influiría en la Revolución estadounidense de la década de 1770.

Así, tanto las Pastoureaux como los flagelantes fueron precursores continentales de la revuelta campesina inglesa de 1381 y de las exhortaciones de John Ball, uno de sus líderes (si bien un líder bastante menor). Desde el punto de vista económico, la revuelta en sí tenía unas metas limitadas: los campesinos resistían contra la servidumbre y contra los techos rígidos que se les habían impuesto

a sus ganancias. Pero desde un punto de vista social, la gente del siglo XIV había dejado de pensar en la igualdad y la libertad como una práctica distante de una edad de oro, enterrada para siempre en el pasado. En lugar de ello, comenzaron a percibir estos ideales como derechos primordiales que la humanidad podía esperar satisfacer en un futuro próximo.

Las vicisitudes de la revuelta de campesinos inglesa —sus éxitos temporales y su derrota a manos de la monarquía traidora— son cuestiones para un análisis histórico más detallado. Lo que aquí nos interesa es el tono de los sermones que Ball y quizá muchos de sus compatriotas dedicaron a los campesinos antes y durante el levantamiento. Según Froissart, que escribió una crónica de la revuelta desde una perspectiva aristocrática, Ball hizo hincapié en el derecho de todo el mundo a la igualdad social y a unos medios de vida. Si todos «descendemos de un padre y de una madre, Adán y Eva, ¿cómo pueden los señores decir o probar que son más señores que nosotros —salvo para hacernos cavar y labrar la tierra para luego dilapidar lo que producimos—?». Esta era una pregunta ardiente, una pregunta que debió de haber calado en todo el país, así como el espíritu (cuando no las metas) de la revuelta de campesinos inglesa y de las rebeliones continentales que seguirían después. El ataque de Ball a las injusticias infligidas al campesinado inglés no se limitaba a una apelación a unas expediciones de saqueo ya ritualizadas, y que habían sido la marca de movimientos anteriores. Antes bien, exigía una «redistribución negra», más radical y de más amplio alcance: un estado de cosas en el que «todo sea común y no haya ni villano ni noble, sino una única condición para todos nosotros».[167]

Estos ideales sociales iban a encontrar su culminación en los taboritas de Bohemia, un movimiento que hizo su aparición aproximadamente un siglo después de la derrota de la revuelta de los campesinos inglesa. Los taboritas eran una rama de los cuasiprotestantes husitas, quienes, en 1419, se habían rebelado en Praga contra la soberanía germánica y papal. Durante casi dos décadas, los husitas resistieron con éxito ante los ejércitos católicos del emperador Segismundo y las fuerzas combinadas del Sacro Imperio.

Pero a los taboritas, que eran más extremos, los guiaban unos ideales sociales confesadamente comunistas. Tras enviar sus reclamos y sus ejércitos desde la ciudad de Tábor, que acababan de fundar (con el nombre de la montaña de la transfiguración de Cristo), exigían la abolición no solo de los impuestos, las rentas, las deudas y demás gravámenes, sino también de toda propiedad privada. Kenneth Rexroth, en su agudo análisis de los movimientos comunales del pasado, los describe como

milenaristas extremos, los más militantes hasta la fecha en la historia de los antagonismos. Creían que la Segunda Venida de Cristo (disfrazado de bandolero) y la destrucción universal del mundo malvado tendrían lugar casi inmediatamente, en un principio, en 1420; y cuando aquella fecha pasó, nunca se pospuso más allá de unos cuantos años.[168]

La nueva administración habría de ser sangrienta: «Para preparar la Venida del Reino, la hermandad de santos estaba obligada a empapar sus espadas en la sangre de los malvados y, de hecho, a lavarse las manos en ella». Seguidamente a este bautismo macabro (una imaginería que no resultaba del todo extraña a John Ball ni a otros milenaristas), «Cristo se aparecería en la cima de una montaña y celebraría la llegada del Reino con un gran banquete mesiánico para todos los creyentes».

A pesar de su compromiso orgiástico con la sangre y los festivales públicos, los taboritas eran en general ascéticos. Sin embargo, al igual que muchos radicales de la Reforma, estaban entremezclados, en términos ecuménicos, con milenaristas hedonistas. Estos últimos serían luego expulsados de Tábor y fundarían la famosa secta adamita, que en realidad reflejaba una disposición milenarista de naturaleza muy diferente. Ambas tendencias, de hecho, eran casi abiertamente anarquistas: las leyes serían abolidas, los elegidos disfrutarían de inmortalidad y la Segunda Venida crearía un mundo de abundancia material libre del trabajo y del dolor, ya incluso desde el nacimiento. Toda autoridad humana sería reemplazada por una comunidad de personas libres en la que «nadie sería súbdito de

nadie».

En su análisis de la comuna taborita, Rexroth observa sagaz-mente:

Si el socialismo en un solo país está condenado a desnaturalizarse y deformarse, el comunismo en una sola ciudad es imposible a la larga. Más pronto o más tarde esa sociedad urbana se debilitará, mientras que el mundo circundante no lo hará. Siempre estará allí, esperando, quizá con más fuerza en tiempos de paz. Tábor nunca fue capaz de compensar su comunismo popular de consumo con un comunismo organizado y planificado de producción, ni tampoco con el intercambio de bienes entre comunas urbanas y campesinas. [169]

Así las cosas, cuando Tábor y todo el movimiento nacional bohemio fueron aplastados por Segismundo, «lo único que quedó fue el comunismo campesino de los huteritas y de los Hermanos». Estas formas sociales perduran en forma de colonias provincianas que aún conservan sus tradiciones y su lenguaje de la Reforma, como vestigios arqueológicos de un mundo hace mucho tiempo perdido.

Pero el movimiento comunal cristiano no desapareció con la Reforma. De nuevo asomó a la superficie con la Revolución inglesa de finales de la década de 1640 y principios de la de 1650, en particular en el norte y el oeste de Inglaterra —«los rincones oscuros del país», según decía la facción parlamentaria—. Al igual que Arquíloco miles de años atrás, una nueva generación de «hombres sin amo» vivían vidas errantes y básicamente desarraigadas. Partiendo de sus propias interpretaciones de las Escrituras, de un odio hacia la autoridad civil y eclesiástica y de una «democracia social de profetas», promovieron un fuerte sentido de comunidad espiritual en regiones que los parlamentarios habían virtualmente abandonado. Aquí nos encontramos con los primeros cuáqueros, los familiaristas [Familialists], los buscadores [Seekers] y los quintomonarquistas [Fifth Monarchy Men], algunos de los cuales llegaron incluso a alzarse en armas contra el Gobierno conservador de Cromwell y su particular custodia de una revolución

que habían iniciado otros. Solo cuando el mundo, que la revolución había «vuelto del revés», regresó a sus preocupaciones filisteas habituales, los movimientos escatológicos desaparecerían por completo, o adoptarían la forma de sectas y sociedades maleables. Las amplias definiciones de libertad que empleaban los gnósticos marcionitas y que practicaban los comunistas ascéticos como los taboritas fueron completamente transformadas (a menudo, con una devaluación considerable) en ideologías racionalmente disciplinadas y acusadamente seculares. Hoy en día, debatimos con fervor sus postulados bajo denominaciones muy distintas, y rara vez somos conscientes de su pedigrí o de hasta qué punto anticiparon nuestras teorías y nuestras prácticas. El más conocido de estos movimientos radicales alcanzó su apogeo durante la Revolución inglesa, para luego restringir drásticamente su proyección milenarista. Pasaron a ser organizaciones amistosas de prestación de servicios, tales como la Sociedad de los Amigos (o cuáqueros), con muy poca conciencia de sus propios orígenes milenaristas, feroces y a menudo violentos.

Durante la Reforma, la mayor parte de los movimientos milenaristas ascéticos fueron agrupados bajo la amplia rúbrica de «anabaptismo», una doctrina que simplemente rechazaba el bautismo infantil en favor del bautismo adulto, con el argumento —bastante sensato— de que solo las personas maduras pueden entender las sutilezas de la vocación cristiana. Pero para las clases dirigentes de la época, incluidos muchos supuestos protestantes, la palabra «anabaptismo», al igual que la palabra «anarquismo» hoy en día, se empleaba más como un símbolo peyorativo de oprobio público que como un auténtico corpus de ideas. El término se empleó de forma abusiva, para incluir movimientos sociales y religiosos tan dispares como los nacionalistas bohemios de Praga, los fanáticos milenaristas taboritas y hasta a sus desenfrenados descendientes, tales como las sectas adamitas o los pacifistas huteritas. Se puede decir que prácticamente ninguno de los fundadores o acólitos tempranos del anabaptismo se libraron de la experiencia del martirio. En la medida en que fueron verdaderos milenaristas, todos los anabaptistas, reales o imaginarios, están completamente separados de nuestro propio tiempo en virtud del cisma ideológico de la religión: la «Segunda Venida», los poderes milagrosos de Cristo y las proclividades teocráticas, que a menudo sustituían una jerarquía mesiánica por una jerarquía eclesiástica. De

hecho, muchos de estos milenaristas no eran en absoluto comunistas, o, en el mejor de los casos, su comunismo era marginal.

Pero a partir de este maremágnum tan dispar donde se mezclan creencias independientes y a menudo contrapuestas, surge una figura que colma la brecha que separa el comunismo religioso del comunismo secular. Gerrard Winstanley es quizá conocido ante todo por haber sido el líder y teórico de los diggers, un minúsculo grupo de comunistas agrarios que en 1649 trataron de cultivar las tierras baldías o «libres» de Saint George Hill, cerca de Londres. De hecho, estos experimentos, concebidos como un esfuerzo «ejemplar» para promover los ideales comunitarios, fueron en su día ignorados. Lo que realmente hizo que quedara constancia del movimiento digger en la historiografía fueron los propios panfletos de Winstanley, que, por otra parte, solo recibieron verdadero reconocimiento mucho tiempo después de la muerte de su autor.

Tal y como Rexroth pone acertadamente de relieve, «todas las tendencias de la Reforma radical» —y, podríamos añadir, los principales movimientos milenaristas de los tiempos precedentes— «parecen fluir juntos en Winstanley, para ser en él fusionados y secularizados, dejando de ser una teología para convertirse en una ideología».[170] Winstanley no era un comunista militar al modo de los taboritas, sino que era un pacifista comprometido y, que sepamos, siguió siéndolo durante toda su vida. No era tampoco un hedonista como los adamitas, sino que seguía un principio ascético estricto sobre lo que habría de ser una vida buena. Sin embargo, sus puntos de vista se fueron haciendo marcadamente panteístas, hostiles incluso a cualquier noción de deidad antropomórfica. Su naturalismo lo acerca mucho a la teoría social de la Ilustración: «Conocer los secretos de la naturaleza es conocer la obra de Dios». Su negación de un paraíso y un infierno sobrenaturales —«una extraña noción»— lo habría condenado a la hoguera unos siglos antes. Hace hincapié en la necesidad no solo de una «propiedad comunal», sino quizá incluso del usufructo. «La tierra con todos sus frutos de maíz, ganado y demás fue creada como un almacén común en provecho de la vida», declara, «y para toda la humanidad, amigos y enemigos, sin excepción». Estas palabras no son solo valientes, sino que tienen una gran y profunda resonancia. La razón es el «gran creador» que «hizo de la tierra un tesoro común» y de la

anarquía (en su sentido literal de «sin-ley»), su predisposición inicial —pues en el principio «no se dijo una palabra en el sentido de que una rama de la humanidad habría de gobernar sobre otra»-—.

Con el tiempo, estos ideales libertarios y comunistas sufrieron las consecuencias de los amargos desencuentros entre Winstanley y las oleadas contrarrevolucionarias que siguieron a la caída del movimiento leveller en 1649 y a la posterior reacción de Cromwell. Su Law of Freedom in a Platform or, True Magistracy Restored [Ley de la libertad en un programa, o verdadera magistratura restaurada], promulgada en 1652, revela un desencanto con el resultado de la revolución. El fracaso de los experimentos digger —o, más concretamente, la indiferencia social con la que los diggers se toparon— había alterado las altas expectativas de Winstanley. Su «verdadera magistratura» es una democracia representativa, no directa; es menos amable que punitiva, y más centralizada y tal vez innecesariamente estructurada que libertaria. Es posible que esta visión hubiera estado con él desde el principio, pero lo cierto es que está en las antípodas de sus perspectivas más generales de los comienzos. Tampoco puede decirse que su obra termine con un tono esperanzador. Pocas líneas son tan memorables y conmovedoras como el poema que cierra este panfleto:

Truth appears in Light, Falsehood rules in Power;

To see these things to be, is cause of grief each hour.

Knowledge, why didst thou come, to wound, and not to cure?

I sent not for thee, thou didst me inlure.

Where knowledge does increase, there sorrows multiply,

To see the great deceit which in the World doth lie . . . .

o death where art thou? wilt thou not tidings send?

I fear thee not, thou art my loving friend.

Come take this body, and scatter it in the Four,

That I may dwell in One, and rest in peace once more.

[La verdad aparece en la luz, la falsedad gobierna

Y el verlo causa dolor a cada hora.

Oh, conocimiento, ¿por qué tuvisteis que venir a herir, y no a curar?

No fui yo quien os busqué, sino vos quien vinisteis para herirme.

Allí donde el conocimiento aumenta, los pesares se multiplican

Al ver el gran engaño en el que el mundo yace...

Oh, muerte, ¿dónde estáis? ¿Cómo es que no dais noticia?

No os temo, vos sois mi amiga amada.

Venid, tomad este cuerpo, esparcidlo a los cuatro vientos

Que yo moraré en uno de ellos, y descansaré de nuevo en paz]. [171]

De entonces en adelante, Winstanley cayó en el mismo olvido que en último término devoraría a la propia revolución. Pero, en mayor medida que muchos otros defensores de visiones parecidas, él ha recibido de la posteridad «las rosas de los rebeldes derrotados».

La corriente hedonista en el milenarismo medieval, al igual que la de los gnósticos ofitas, está imbuida de aspiraciones de autonomía personal. Los conventículos o conciliábulos hedonistas medievales eran poderosamente individualistas y estaban casi completamente libres de valores patricéntricos. El poderoso mensaje cristiano de la santidad individual a ojos de Dios, su alta estima de la personalidad

y del alma y su énfasis en una humanidad universal cultivaron un sentido de la individualidad y de la libertad que podía fácilmente volverse contra la jerarquía y el dogma clerical. Durante los siglos XII y XIII, una variedad de sectas en extremo radicales surgió de las profundidades del fascinante caldero de ideas de la cristiandad. Algunas, como la del Libre Espíritu, eran muy explícitas en su radicalidad; otras, como la de las beguinas y los begardos, lo eran menos. Estas sectas, que cristalizaron en redes de conventículos y en órdenes seculares, produjeron ideas que perturbaron profundamente a la Iglesia, llevándola a un conflicto agudo con sus propios herederos doctrinales.

Acaso la cuestión teológica más importante que la Iglesia tuvo que enfrentar fue la del ascenso de un movimiento panteísta, que era, en términos generales, de carácter filosófico. Un milenio atrás, el gnosticismo había planteado la cuestión de cómo un Dios verdaderamente «bueno» podía haber creado un mundo tristemente pecaminoso. Ante tan desconcertante enigma, sus teóricos no respondieron anclándose en el mito del «pecado original» y de la Caída de la humanidad, sino creando dos deidades: un Dios trascendental, «bueno» y extraño, cuyo hijo Jesús había venido para redimir el mundo, y una deidad imperfecta, «justa» y nimia, que había creado el mundo material, frente al cual los espiritualmente puros «pneumáticos» gozaban de inmunidad. Si el pecado y todo lo «caído» existía en la órbita de ideas gnóstica, de ello tenía la culpa el Creador, y no la humanidad. El genio del gnosticismo consistió en situar este concepto de lo imperfecto dentro del reino nimio de la «justicia», donde prevalecía la regla de la equivalencia y la lex talionis, y no en el reino de la ética, donde la norma era la «bondad».

El panteísmo medieval, en contraste, se propuso elevar una visión dualista de la virtud hacia una perspectiva unificada, por la vía de tratar de lograr una unión personal mística con el supremo «Uno», encarnación de la bondad. Esta visión contrasta fuertemente tanto con el dualismo gnóstico como con el cristiano y, de hecho, nos lleva al concepto, más tardío y judaico —spinoziano—, de una sustancia unificadora y «divina». En el siglo XIII, místicos tales como David de Dinant y Amaury postularon que mente y materia se identificaban con Dios y, de hecho, que todo podía unificarse como

Dios. La propagación de estas ideas panteístas entre la gente corriente de París y Estrasburgo dio lugar a toda una serie de sectas, tales como la del Nuevo Espíritu, la hermandad de las beguinas, la fraternidad de los begardos y, sobre todo, los Hermanos del Libre Espíritu. Para estas sectas, la humanidad se componía de la misma sustancia divina que Dios, y de ahí que pudiera entrar en comunión directa con la deidad. Semejante visión no solo cuestionaba la necesidad de la intervención eclesiástica entre la humanidad y Dios: también otorgaba a sus acólitos una tonificante sensación de libertad personal, que fácilmente podía justificar la abolición de todas las restricciones mundanas sobre la conducta humana, abriendo el camino a una licencia moral sin trabas.

Los «conventos» y «monasterios» seculares que ahora empezaban a proliferar en los Países Bajos, Francia, Alemania y el norte de Italia pronto mostraron su pretensión de hacerse con las funciones de sus contrapartes eclesiásticas. Quizá las más tempranas dentro de estas instituciones laicas de nuevo cuño, la hermandad de las beguinas y la fraternidad de los begardos, eran las que presentaban la amenaza más seria a la autoridad de la Iglesia. Las guerras y las plagas habían dado lugar a un gran número de gentes «sin amo», la mayor parte de las cuales se veían forzadas a vivir de la mendicidad y el crimen. Ya fuera como un acto caritativo o por deseo de enrolarlas en una representación de «buenas obras», un religioso poco conocido de nombre Lambert empezó a reclutar mujeres en agrupaciones laicas, parecidas a las de las monjas —las beguinas—, para que se dedicaran a actividades caritativas. Pronto fueron emuladas por muchos hombres desplazados y sin ocupación —los begardos—, que formaron la correspondiente red masculina, que colaboraba con las mujeres. Los relatos que nos han llegado de las dos órdenes laicas, la mayoría procedentes de clérigos hostiles, son fuertemente derogatorios. Los grupos laicos y los eclesiásticos eran rivales en pugna por unas mismas fuentes de ingresos caritativas, y era inevitable que el conflicto entre ellas fuera agudo. Finalmente, la Iglesia comenzó a emprender acciones contra las órdenes. En 1311, las órdenes laicas fueron condenadas por el Concilio de Viena, para a continuación ser repartidas entre los señores eclesiásticos y territoriales, si bien algunas residencias de beguinas pervivieron aún un tiempo como casas de beneficencia.

Pero un gran número de beguinas y begardos fueron absorbidos por una nueva «herejía»: los Hermanos del Libre Espíritu. En su relato del misticismo occidental, Thomas Katsaros y Nathaniel Kaplan discuten cómo esta «herejía» creció a un «ritmo tremendo» y cómo fue la principal responsable de que se reuniera el Concilio de Viena. A ojos de la Iglesia, los acólitos del Libre Espíritu debieron de parecer el colmo de las herejías, cuando no la encarnación misma del satanismo. Sea como fuere, el Libre Espíritu y la ortodoxia cristiana se mantuvieron en unas posiciones irreconciliables.

Según el compendio definitivo de Jeffrey B. Russell, los Hermanos del Libre Espíritu «formaron un grupo de estructura flexible de sectas durante los siglos XIII y XIV, especialmente en Renania y en Alemania central». Russell sitúa la «herejía» fundamentalmente en las ciudades, «donde los patricios burgueses habían ganado fuerza, y donde los artesanos estaban en pleno proceso de conquistar sus derechos contra los patricios». La «herejía» floreció durante un periodo de conflicto de clases generalizado entre los príncipes mercaderes y la clase artesana, particularmente en Flandes. Pero Russell señala con razón que «no es posible generalizar sobre la clase social de los Hermanos». Según una crónica, estos «incluyen monjes, sacerdotes y gente casada; otra crónica los describe como trabajadores, carboneros, herreros y porqueros; y según otras fuentes se trataba de hombres rudos y analfabetos». Con todo, Russell nos advierte de que los historiadores marxistas pueden tender a exagerar

los elementos de lucha de clases aquí presentes, si bien las doctrinas de los Hermanos indican claramente que la protesta social era uno de los factores en liza. Por ejemplo, creían que una doncella o un siervo podían tomar y vender sin permiso los bienes de su señor. La no necesidad de pagar diezmos a la Iglesia es también una doctrina indicativa de un descontento que no es estrictamente teológico. [172]

Lo que sí había, sin lugar a dudas, era una doctrina ética radical —o «amoral», en el sentido gnóstico—. Partía de la «creencia de que el

individuo cristiano está justificado por el hecho de que en él mora el Espíritu Santo, y de que toda la gracia divina procede del interior del individuo, y no de la Iglesia institucional». En consecuencia, los acólitos del Libre Espíritu se encuentran en un estado de gracia, de forma muy parecida a los gnósticos «pneumáticos», con independencia de su conducta. «Un hombre [y, ciertamente, una mujer] puede cometer un acto pecaminoso sin caer en pecado, y en la medida en que actúe con la intención de obedecer la voluntad del Espíritu, su acción es buena».

Norman Cohn iba a dotar al Libre Espíritu de una cualidad casi legendaria entre los jóvenes radicales contraculturales de la década de 1960, al vincular a los Hermanos con el anarquismo místico de Heinrich Suso. Este seguidor dominico de Eckhart era, como el propio maestro, un asceta muy erudito, y escribió vigorosas denuncias de las sectas hedonistas, más plebeyas, de aquel periodo. Cohn nos describe

un borrador escrito hacia el año 1330 en el centro neurálgico de la herejía, Colonia, [donde] el místico católico Suso evoca con un laconismo admirable aquellas cualidades del Libre Espíritu que lo hacían esencialmente anarquista. Describe cómo en un domingo radiante, mientras nos sentábamos perdidos en la meditación, una imagen incorpórea se apareció ante su espíritu. Suso se dirigió a la imagen.

«¿De dónde vienes?».

La imagen responde: «Vengo de ninguna parte».

«Dime, ¿qué eres?».

«No soy».

«¿Qué quieres?».

«No tengo deseos».

«¡Esto es un milagro! Dime, ¿cuál es tu nombre?».

«Me llaman Salvaje Sin Nombre».

«¿Adónde conduce tu luz?».

«Hacia la libertad sin trabas».

«Dime, ¿a qué llamas libertad sin trabas?».

«Cuando un hombre vive conforme a todos sus caprichos sin distinguir entre Dios y él mismo, y sin un antes ni un después». [173]

El diálogo de Suso quedaría dolorosamente incompleto si no contáramos con otras manifestaciones de los Hermanos del Libre Espíritu, que arrojan luz sobre su significado. Por sus implicaciones, el diálogo es sin duda libertino, y tiene que ver con lo que hay de divino en la motivación humana. Así, según algunas de estas manifestaciones: «Aquel que reconoce que Dios está detrás de todo lo que él hace, no pecará. Pues no deberá atribuirse a sí mismo, sino a Dios, todo lo que haga». Por lo tanto, un hombre con una conciencia «es en sí mismo un diablo —y el infierno y el purgatorio — que se atormenta a sí mismo», ya que «nada es pecado excepto lo que se piensa como pecado». Tal y como observa Cohn:

Cada acto que lleva a cabo un miembro de esta élite se sentía «no en el tiempo, sino en la eternidad»; poseía un vasto significado místico y su valor era infinito. He aquí la sabiduría secreta que un adepto reveló a un inquisidor bastante perplejo, aunque seguro de que tal acto «procedía de las profundidades más íntimas del Abismo Divino», y de que valía mucho más que todo el oro del tesoro municipal de Erfurt. «Mejor sería», añadió, «que el mundo entero se destruyera y pereciera por completo, antes de que un “hombre libre” se vea obligado a abstenerse de hacer un solo acto al que su naturaleza lo lleva».

Así, los adeptos del Libre Espíritu abandonaron toda penitencia y

conducta ascética por una vida no meramente feliz, sino de puro goce. Más que feroz, o «encarnada», su noción de la vida era «violeta», o sensual. En el marco de la vida cotidiana carecemos de vocabulario con el que describir esta notable epistemología. Más que lo físicamente orgiástico, buscaba la conversión de la realidad en una surrealidad de experiencia y en una adivinación de la naturaleza de las cosas. El halo que luego discerniría André Breton en el mundo alrededor de Nadja, incluso en los objetos más ordinarios, se convertía aquí en principio metafísico. Sin embargo, se trataba de un principio práctico, no meramente ideológico. Se puso fin a las vigilias, a los ayunos y a todas las privaciones sensuales; al cuerpo había que consentirle las carnes y los vinos más selectos y vestirlo con los atuendos más sensuales. En ocasiones, los adeptos se vestirían incluso como los nobles, lo cual, tal y como observa Cohn, «suponía una afrenta social y una fuente de confusión en la Edad Media, cuando las diferencias en el vestir denotaban diferencias de estatus».

Pero los acólitos de este movimiento extraordinario no se detuvieron en placeres como el comer y el vestir, sino que también se abandonaron a un promiscuo «erotismo de tintes místicos». La promiscuidad sexual no se veía como un acto de corrupción, sino de purificación. Una mujer (y, por supuesto, un hombre) era tanto más «casta» por participar en encuentros sexuales desinhibidos. De hecho, según observa Cohn, «una de las marcas más seguras de los sutiles en espíritu era, precisamente, la habilidad para abandonarse a la promiscuidad, sin temor de Dios y sin cargo de conciencia».

Algunos adeptos atribuían un valor trascendental, cuasimístico, al acto sexual en sí mismo, cuando era practicado por alguien como ellos. Los homines intelligentiae se referían al acto como «la delicia del paraíso» y «la elevación» (que era el término que se empleaba para referirse al ascenso al éxtasis místico); y los «Hermanos de Sangre» de Turingia lo veían, hacia el año 1550, como un sacramento, que ellos denominaban «Christerie». Para todos ellos, el adulterio poseía un valor simbólico, como una afirmación de la emancipación.[174]

Por lo tanto, para el Libre Espíritu la libertad significaba incluso más que el derecho al placer orgiástico, a un éxtasis de los sentidos: significaba la espontaneidad total de la conducta y una resintonización cósmica con la naturaleza, encarnación de Dios. Lo que sus acólitos quizá ignoraban es que el Libre Espíritu devolvía la Supernaturaleza a la naturaleza, y la naturaleza, a su vez, a un estado mitopoiético y casi encantado en el equilibrio espiritual de las cosas. Todas estas ideas o intuiciones no iban a morir fácilmente, pues apelaban de una forma demasiado profunda a los rincones más íntimos, libidinales, del deseo humano. Así, el Libre Espíritu —o sus doctrinas— siguió siendo durante décadas una «herejía» persistente. De hecho, se puede decir que su aliento se ha venido manifestando a lo largo de los siglos a través de redescubrimientos independientes, por parte, entre otros, de los simbolistas de fines del siglo XIX, los surrealistas de la década de 1920 y la contracultura de la década de 1960, hasta llegar al día de hoy. El Libre Espíritu constituía una dimensión indispensable de la libertad en cuanto liberación de la estricta disciplina interna del sentimiento y de los movimientos corporales —el aspecto subjetivo del individuo existencialmente liberado—. Sin este aspecto, la noción de libertad no deja de ser una abstracción social externalizada que no deja sitio a sus «herejes», a sus artistas creativos y a sus innovadores intelectuales.

Durante la agitación de los husitas, las doctrinas del Libre Espíritu tuvieron eco entre los adamitas —el ala más anarquizante de los normalmente ascéticos taboritas—. Sujetos a persecución implacable dentro de la propia Tábor, este grupo fue expulsado de la ciudad y perseguido por el comandante militar husita, Jan Ziska. Aquellos que lograron escapar de las tropas de Ziska se hicieron fuertes en una isla del río Nezarka, donde establecieron una comunidad libre y cuasimilitar, que combinaba los modos de vida hedonistas del Libre Espíritu con las prácticas comunistas más radicales de los taboritas. Los adamitas no eran un enclave quietista de adeptos religiosos devotos, al estilo de los anabaptistas: aunque pequeños en número, eran un movimiento social duro y exigente, que desarrolló su propia moralidad amoral, así como un celo de cruzados que a menudo degeneraba en mera rapiña. Estas

incursiones sangrientas en los campos circundantes, así como las carnicerías que practicaban, hacen difícil discernir los problemas inherentes al comunismo militar o guerrero —problemas que en breve analizaré—.

El Libre Espíritu adquirió su expresión más idiosincrásica durante la Revolución inglesa, cuando una nueva pero inofensiva secta, los ranters, escandalizó a los revolucionarios puritanos con su propio modelo de hedonismo. A. L. Morton, autor de uno de los estudios más exhaustivos sobre sus actividades y creencias, hace hincapié en el hecho de que tanto desde el punto de vista teológico como desde el político, los ranters constituían «el ala de extrema izquierda de las sectas» que por entonces abundaban. Los ranters llevaban las implicaciones radicales del puritanismo y de todas sus ramas «hasta sus últimas consecuencias lógicas», e «incluso un poco más allá». Esta deriva pronto entró en un abierto conflicto con la ley. Tal y como observa Morton:

La convicción de que Dios existía en, y solo en, los objetos y hombres materiales los llevó de inmediato a un misticismo panteísta y a un materialismo crudamente plebeyo, a menudo combinados, de manera incongruente, en una misma persona. Su rechazo de la literalidad de las Escrituras condujo a muchos de ellos a una interpretación por completo simbólica de la Biblia, y a otros, directamente al rechazo rotundo y desdeñoso de la misma. Su creencia de que la ley moral no tenía ya autoridad sobre las gentes de la nueva era, que disfrutaban de la libertad de los hijos de Dios, llevó a la convicción de que para ellos no había acto pecaminoso, convicción que algunos se dieron prisa en poner en práctica.[175]

Hablar de los ranters como movimiento organizado, o incluso como una secta en su sentido de organización, supone subestimar el enfoque marcadamente individualista de sus ideas. Podría fácilmente argumentarse que había casi tantas ideologías ranter como ranters propiamente dichos. Entre la mezcolanza de sus ideas, lo que destaca claramente no son solo sus proclividades hedonistas, que a menudo expresaban con salvaje abandono, sino también su

burla de toda autoridad, tanto civil como religiosa. Ni siquiera la Biblia quedaba a salvo del escarnio. El Último sermón de los ranters describe las Escrituras —acaso el documento más sagrado de la reforma inglesa— como

mero romance, y con contradicciones internas; un invento de los witts de épocas pasadas, cuyo único propósito era mantener al pueblo sometido y bajo esclavitud egipcia. Había tanta verdad en la historia de Pulgarcito, o en la de los Caballeros del Sol, como en aquel libro.[176]

A diferencia de los «herejes» anteriores, en este caso el autor no hace apelación alguna a la autoridad, ya que esta se ha disuelto completamente en la burla y el sarcasmo.

Tampoco podían los ranters reclamar un monopolio sobre las conductas abiertamente sensuales durante el periodo revolucionario. La desnudez, así como, probablemente, una creencia mística en el poder de la sexualidad desinhibida para lograr una comunión con Dios fueron una constante que se infiltró en muchos movimientos sectarios del momento. Según nos revela Christopher Hill, muchos cuáqueros respetables hicieron incursiones más allá de los confines del ascetismo y deambularon «“desnudos como gesto”, con un taparrabos por mero atuendo». De hecho,

la doctrina cuáquera de la perfectibilidad continuó siendo un alegato contra el odio del cuerpo […]. Consideraban que el bordado y la labor de encaje no eran actividades apropiadas para los miembros de su Sociedad, pero nada tenían que objetar a la fabricación de cerveza o al oficio de tabernero.[177]

Otros miembros de la secta estaban probablemente dispuestos a llegar mucho más lejos que los ranters moderados por el camino del

hedonismo o del respeto por la carne, pero el empleo ecuménico de la palabra ranter subsumía sus doctrinas y prácticas.

Las utopías folclóricas medievales, las doctrinas apocalípticas del cristianismo, el concepto de un Dios «bueno» que es ajeno a un Creador que es, simplemente, «justo», y, finalmente, la larga sucesión de sectas cuya culminación son los abiertamente seculares ranters fueron distinguiendo cada vez más, e incluso en mayor medida que la «redistribución negra» de la antigüedad temprana, la libertad de la justicia; la igualdad de los desiguales, de la desigualdad de los iguales. Todas sus doctrinas o prácticas se basaban en la compensación y en la complementariedad. Las más hedonistas de entre estas sectas y movimientos fueron incluso más allá: el concepto de libertad fue extendido, pasando de ser un ideal limitado de felicidad basado en las restricciones de las necesidades compartidas a un ideal de placer basado en la satisfacción del deseo.

Pero la materialización de cualquiera de estos ideales presuponía claramente la transformación del individuo y de la humanidad, que debían pasar de una condición pecaminosa a una condición de «gracia», la cual, a su vez, tenía sus propios presupuestos. La gracia podía alcanzarse únicamente mediante una transformación interna —de hecho, psicológica o espiritual— del sentido mismo de la existencia de cada uno. Este cambio, tal y como lo concebía el mundo cristiano, debía tener una gran profundidad y alcance, hasta el punto de conducir a la noción misma de transustanciación, la cual implicaba una transformación del sentido de la propia identidad. El cristianismo, en su forma oficial, imponía a los fieles la disciplina abierta de la ley, del código del Deuteronomio. Después de todo, la humanidad era por naturaleza rebelde y estaba predispuesta al mal, en virtud del pecado original. La libertad (si es que podía realmente llamarse así, más allá de la plenitud moral expresada en el Sermón de la Montaña) debía reservarse para el paraíso. En la tierra, se esperaba que la humanidad viviera según los códigos convencionales de justicia, tanto eclesiásticos como temporales. Lutero hizo de la libertad celestial un asunto de la vida interior, relacionado con una fe profundamente subjetiva que tenía

relativamente poco que ver con las obras mundanas y terrenales; Calvino, por su parte, al hacer un mayor hincapié en las obras, ofreció la base doctrinal para el activismo social, tan característico de la burguesía emergente y de los revolucionarios puritanos ingleses. Pero, tanto en su versión católica como en su versión protestante, lo cierto es que el cristianismo oficial no tardó en perder su poder en cuanto fuerza trascendental. El cristianismo siempre se había mostrado predispuesto a la adaptación. Inicialmente, se había acomodado al césar; más tarde —si bien a regañadientes—, a los señores territoriales feudales; y, finalmente, al capitalismo (al cual aportó la imagen de un Jesús emprendedor, que negocia con almas y vende el Evangelio).

Los gnósticos, en contraste, apelaban a la mente y al poder del conocimiento para llevar a la humanidad hasta la concepción única que ellos tenían de la gracia. Este elevado empeño no podía esperar fructificar únicamente sobre bases doctrinales, y de ahí la naturaleza socialmente retraída que tuvo el gnosticismo durante la antigüedad tardía. La «civilización» había creado una nueva estructura del carácter, una nueva disciplina interior para contener el espíritu: un «principio de realidad» que negaba la integridad de las pasiones, la espontaneidad y el deseo. El temor de la sociedad ante el «hombre natural» hobbesiano ha precedido en varios siglos al compromiso freudiano con la «civilización» y sus estrategias inherentemente represivas. Si la gnosis, o el conocimiento, había de guiar la conducta humana y traer el paraíso a la tierra, debía ser reforzada por un «ariete» psíquico capaz de demoler la estructura caracterial «civilizada» (es decir, cuidadosamente vigilada y controlada) del individuo. Debía diseñarse una estrategia alucinógena que trastornara la epistemología estatista, y luego economicista, que la sociedad de clases había inculcado en la personalidad humana.[178]

Una de las tendencias heréticas cristianas optó por el ascetismo como alucinógeno, en virtud del cual el placer e incluso la felicidad quedaban totalmente invertidos, en lo que era una denegación extática de los sentidos y de las necesidades corporales elementales. Este «placer del pobre», por así decirlo, reconocía plenamente los poderes de la carne, a los que accedía más por la vía de maltratar el cuerpo y sus urgencias que por la vía de negarlos. No deja de ser

irónico que Heinrich Suso sea uno de los ejemplos más extraordinarios de esta doctrina. La tortura psicótica que infligió a su propio cuerpo para lograr una comunión alucinógena y extática con esa deidad suya de tipo gnóstico iba mucho más allá de los límites más extremos del ascetismo. Revelaba una relación masoquista con la carne que dejaba corto el martirio de los santos.

Los ofitas hedonistas, el Libre Espíritu, los adamitas y los ranters, por otro lado, evocaban los placeres del rico en cuanto ariete para perturbar la estructura caracterial y el «principio de realidad» de la «civilización». Su estrategia alucinógena para producir una personalidad (y no solo una mente) que fuera receptiva a la gnosis giraba en torno a las exigencias espontáneas y desinhibidas del cuerpo —una «disciplina» a base de indisciplina, que desplegaba el «principio del placer» para disolver el «principio de realidad»—. Las elecciones de alimentos y vestuario, la promiscuidad sexual, el derecho a robar e incluso a matar se combinaban para dar lugar a un programa de redención que había perdido todo su estatus ultramundano. ¿Podía concebirse algo más extático que el delirio orgiástico de la sexualidad desinhibida que el Dios «bueno» seguramente exigía al acólito en su rechazo del Creador «justo» —la fuente del mundo pecaminoso—? De hecho, el crimen lo convertía a uno en un «fuera de la ley», en el sentido literal, y casi sagrado, del término: enfrentaba al acólito contra el malvado reino de la justicia, obra del Creador, y preparaba el camino para un duelo entre la «chispa divina» que hay en el individuo y el tegumento mundano que la oculta. Con algunos cambios terminológicos, este evangelio puede de pronto transformarse en la categorización que hacía Bakunin del bandido y de las actitudes populares hacia el bandolerismo.

Además, un mundo nuevo, construido en torno a los placeres del hombre rico, constituía en sí mismo un desiderátum. Actualizaba la promesa de las utopías populares, como la de Cucaña, otorgándoles actualidad y un lugar identificable —concretamente, el conventículo de los herejes hedonistas—. Sin embargo, aquí los herejes hedonistas se toparon con un dilema: el deseo sin trabas e indiscriminado presupone una plenitud de bienes con los que satisfacer a la comunidad sagrada, pero ni la naturaleza ni la infraestructura tecnológica del momento podían de ninguna manera

asegurar esa abundancia. Por su parte, el ascetismo se topó con su propio dilema: no solo exigía unos sacrificios materiales inmensos a cambio de unas recompensas éticas muy tenues, sino que también postergaba a una utopía futura la esperanza misma de lograrlas. Los radicales ascéticos se mantuvieron en las antípodas de aquella «redistribución negra» de larga data que los pueblos insurgentes siempre habían invocado; de hecho, el placer mismo había dejado de ser un desiderátum. No podía esperarse que ninguna de las dos disciplinas fuera capaz de sumar para su causa a la humanidad en su conjunto (si bien el ascetismo, como veremos, era mucho más prometedor en cuanto moralidad popular que el hedonismo).

Este es el motivo por el que los hedonistas y muchos ascéticos recurrieron a una doctrina elitista y neoplatónica de las almas. Solo los elegidos —un pequeño grupo de «pneumáticos» o «santos»— podían aspirar a la gracia; sus sirvientes, los «físicos», podían tratar de elevar su estatus y obtener la santidad, entrando en contacto con los elegidos, satisfaciendo sus necesidades y prestando atención a su sabiduría. El resto de la humanidad, ya fuera rica o pobre, estaba simplemente condenada. Estos desgraciados eran los subalternos irredimibles del Creador «justo» y vivían en un estado pecaminoso y sin esperanza. Se los podía saquear y matar; de hecho, entre los elegidos, utilizarlos para sus propios fines terminó siendo una especie de disciplina.

Desde un punto de vista teórico, la libertad había adquirido un enfoque y —particularmente en sus formas gnósticas y tardomedievales— un grado de sofisticación sin precedentes en la historia de las ideas. La distinción entre justicia y libertad aún tiene que abrirse camino a través del laberinto de las ideas radicales contemporáneas: si hacemos abstracción de un puñado de teóricos individuales, los dos ideales continúan siendo objeto de una confusión considerable. Las funciones duales del placer y del ascetismo —de hecho, del deseo y de la necesidad— aún deben ser clasificadas en el pensamiento radical contemporáneo y, en la misma línea, también las nociones de escasez y post-escasez. La distinción entre «libertad de» y «libertad para» (es decir, entre libertad negativa y libertad positiva) ha sido analizada

cuidadosamente en categorías y postulados jurídicos; sin embargo, aún seguimos esperando un debate exhaustivo en torno a un utopismo reconstructivo, que pueda clarificar, en la práctica, las más amplias distinciones entre la autoridad y una espontaneidad informada.

Pero ¿cuál habrá de ser el sujeto histórico que cree una sociedad libre? ¿Cuál es el contexto en cuyo marco dicho sujeto se habrá de formar? Los radicales cristianos y gnósticos afrontaron estas dos cuestiones con resolución, pero no mostraron tanta a la hora de afrontar la lógica de sus propias premisas. Titubearon y se dividieron en torno a cuestiones como la lógica plena del ascetismo y el placer (una lógica que solo los ascéticos cátaros y los hedonistas adamitas llevaron hasta el final), pero en general tenían claro qué agentes podrían lograr la meta del santo Estado. En ambos casos las respuestas fueron elitistas, reflejo de una imagen maniquea del mundo, compuesta de «santos» y «pecadores». De los cristianos se esperaba que aceptaran una disposición divina que favoreciera a los «santos» sobre los «pecadores»; y, de hecho, en el caso de los hedonistas, debían aceptar la explotación de los «pecadores» por parte de los «santos».

Pero incluso en la Edad Media estas conclusiones elitistas difícilmente fueron la consecuencia inevitable del radicalismo cristiano o gnóstico. Marción nunca las había aceptado en los albores de la herejía gnóstica, como tampoco lo había hecho Winstanley al final de la Reforma cristiana, y es significativo que ambos hombres fueran de orientación ascética. Una predisposición social ascética podría haber disfrutado de una popularidad considerable, siempre que hubiera sido adecuadamente moderada por argumentos éticos en pos de una restricción equilibrada de las necesidades —en contraste con los ayunos cátaros hasta la muerte o la orgía de tormento autoinfligido de Suso—. Los siglos XIV y XV bien pudieron haber marcado un hito decisivo para la humanidad occidental. La historia parecía estar ante una encrucijada: la sociedad podía aún optar por seguir un curso que diera lugar a una modesta satisfacción de las necesidades, en base a los principios de complementariedad y de igualdad de los desiguales; o bien podía catapultarse hacia el capitalismo, con sus reglas de la equivalencia y de la desigualdad de los iguales, ambas reforzadas por el

intercambio de mercancías y por el canon de «necesidades ilimitadas» versus «recursos escasos».

Muchos factores concretos favorecieron la segunda opción sobre la primera. Quizá fuera cierto que, tal y como los marxistas ortodoxos parecen creer, el capitalismo era la consecuencia «inevitable» del feudalismo europeo. Quizá: pero el cristianismo y sus varias «herejías» habían abierto un nivel trascendental de discurso que abarcaba no solo a los intelectuales, eclesiásticos y nobles educados de la sociedad medieval, sino también a una multitud de oprimidos, particularmente de las ciudades. A pesar de todos sus defectos, la sociedad medieval no solo era preindustrial, sino que también estaba éticamente orientada. Era una sociedad que vivía y se desplegaba no solo en un nivel mundano de egoísmo y ganancia material, sino también en un nivel idealista, que tenía que ver con la gracia y la redención personal. Uno no puede explicar las cruzadas tempranas de los pobres, o la medida en que muchos nobles ingresaron en sectas radicales anabaptistas, sin reconocer la enorme importancia que tenía la esfera ética para la gente de la Edad Media.

En consecuencia, los radicales ascéticos cristianos tenían a su disposición un público variado e interclasista: un sujeto histórico que no era ni plebeyo ni patricio, sino cristiano (en una acepción mutilada pero profundamente sensible del término). Este cristiano podría sentirse motivado por ideales éticos hasta un punto que los individuos modernos no son capaces de concebir. Ciertamente, el saqueo, la explotación y los placeres de la carne nunca perdieron su presencia en la perspectiva cristiana, dual cual rostro de Jano. La jerarquía, el gobierno de clase y la «civilización» habían dejado unas profundas cicatrices en la sociedad cristiana desde sus mismos orígenes. Pero la perspectiva medieval era más esquizofrénica, y algunas veces más apocalíptica, en un sentido ético, de lo que los individuos contemporáneos podrán llegar a comprender.

Este mundo ético, ciertamente, no yacía libremente suspendido en el aire etéreo del idealismo, ni tampoco surgía solo de la inspiración intelectual altruista. Antes bien, emergía de un contexto social rico en texturas, de ciudades de dimensiones humanas, vibrantes y muy variados barrios, así como de aldeas estrechamente

interrelacionadas. Los hombres y mujeres «sin amo» que aportaban la levadura para las instituciones emancipadoras que abundaban eran outsiders sin raíces o caminantes sin hogar, cuyo linaje, en términos funcionales, se remontaba a Arquíloco y a otras figuras arquetípicas. Pero lo mismo podría también decirse de los profetas bíblicos, de Jesús y sus discípulos y de los grandes misioneros de la Iglesia. El ideal de una humanidad universal incluía tanto la aldea aislada como la congregación mundial cristiana. El único pasaporte de la Edad Media era la prueba del bautismo y el testamento de la fe compartida.

En consecuencia, la visión que tenía la congregación de la sociedad era más integrada y expansiva de cuanto lo es en la actualidad, a pesar de toda nuestra retórica sobre «un mundo» y sobre la «aldea global». Por muy importantes que fueran los intereses materiales en el pasado, incluso los estratos más oprimidos de la sociedad cristiana habrían encontrado difícil reducir los problemas sociales a problemas económicos. Una sociedad tan articulada y con tantas texturas daba por sentado que la necesidad material no podía separarse del precepto ético. Para lograr una sociedad «cristiana», por muy amplios que fueran estos términos en su interpretación, no solo debían cambiarse los sistemas de propiedad y distribución de bienes, sino que, incluso en una era tan tardía como la de la Reforma, también las cuestiones del alma (las costumbres aceptadas, las creencias, las instituciones y, a un nivel más personal, el carácter y la vida sexual de cada uno) debían ser transformadas. Estas necesidades de más amplio espectro —de hecho, esta visión de la necesidad misma— no pueden reducirse a meras ideologías superestructurales sin imponer, al mismo tiempo, la mentalidad de una sociedad de mercado a una sociedad básicamente señorial, la mentalidad de una sociedad tecnológica a una sociedad artesanal, la mentalidad de un mundo industrial a un mundo doméstico, la mentalidad de una fuerza de trabajo atomizada a un sistema marcadamente comunal de producción basado en gremios, y la mentalidad de una sociedad atomizada a un cuerpo ricamente asociativo de relaciones humanas.

¿Era el capitalismo un sustituto más «sofisticado» que la sociedad medieval? Responder de manera afirmativa sería una presuposición arrogante, y un insulto a las civilizaciones altamente complejas,

pasadas y presentes, que han resistido a la «modernización». Hacer hincapié en la prevalencia de la sociedad contemporánea en la historia es elevar, de forma sutil, el dictamen de unos mass media homogeneizadores y mortificantes sobre los anhelos espirituales suscitados por las ceremonias religiosas, un cientifismo mecanicista sobre una sensibilidad colorida y mitopoiética, y una indiferencia gélida por el destino de los vecinos más inmediatos de uno sobre un sistema ricamente interrelacionado de ayuda mutua. Ahora que la tortura ha regresado al mundo moderno en forma de técnica racionalizada para el interrogatorio y el castigo, el potro medieval palidece en comparación. Y si la sociedad moderna ya no arrastra a sus herejes a la hoguera, incinera a millones de personas inocentes en hornos crematorios y en infiernos nucleares.

Mucho de lo que llamaríamos «superestructura» ideológica, moral, cultural e institucional de la sociedad medieval estaba profundamente entrelazada con su «base» económica y técnica. Tanto la «superestructura» como la «base» se vieron enriquecidas y expandidas por la riqueza que cada una aportaba a la otra. La vida económica y el desarrollo técnico existían dentro de una órbita de amplio espectro de limitaciones culturales, tanto como de creatividad cultural. La libertad podía definirse no meramente en términos materiales, sino también en términos éticos. El hecho de que el capitalismo iba a distorsionar esa órbita de amplio espectro y virtualmente a destruirla es algo en lo que ya se ha hecho hincapié, pero que no está de más repetir. La era que separa la Edad Media de la Revolución Industrial iba a estar marcada por un terrorífico deterioro de la vida comunitaria, por la reducción de unos ideales populares muy apreciados en favor de descarados intereses comerciales y por la desintegración de la individualidad en favor del egoísmo. La libertad y el sujeto revolucionario que había mantenido sus ideales sufrieron la desnaturalización, la racionalización y la economización que se han convertido en el destino del individuo y de la comunidad humana. De hecho, el capitalismo ha redefinido los términos con los que discutir la naturaleza y las perspectivas de la libertad, y en algunos aspectos ha expandido la noción de la libertad misma. Pero su enfoque economicista es muy real. El capitalismo refleja la auténtica economización de la sociedad, y de la propia «cuestión social», por parte de una economía que ha absorbido todo aspecto cultural,

ético y psicológico, integrándolos en un sistema material de técnica y necesidades.

Estas interpretaciones economicistas de la sociedad actual no son meras distorsiones ideológicas, sino que describen de manera precisa la realidad dominante de nuestro tiempo. Si esta imagen es tan perturbadora, es porque no hay en ella intento alguno de trascender el nivel mismo de la vida que describe. Casi cada crítica de los «rasgos burgueses» de la sociedad moderna, de la técnica y de la individualidad se ve a su vez contaminada por la propia sustancia que critica. Al hacer hincapié en la economía, en el interés de clase y en el «sustrato material» de la sociedad en cuanto tal, estas críticas son portadoras de esos mismos «rasgos burgueses» a los que pretenden oponerse: se hallan en serio riesgo de faltar a su compromiso de trascender las condiciones económicas de la sociedad capitalista, para recuperar el nivel ético del discurso y los ideales que el capitalismo ha degradado de forma tan salvaje. En la jerga de muchos teóricos radicales, una «sociedad racional» a menudo significa poco más que una sociedad en extremo racionalizada, y la «libertad» con frecuencia significa poco más que la coordinación efectiva de la humanidad en la consecución de metas de cariz económico.

Al «economizar» la totalidad de la vida, el capitalismo «economiza» también la «cuestión social», las estructuras de la libertad y el sujeto revolucionario. El contexto comunal de este último ha sido en gran medida disuelto. La Revolución inglesa impuso un nuevo imperativo en el legado de la libertad: para discutir la emancipación humana de forma significativa, ahora uno tenía que exorcizar los demonios de la privación material (un nuevo sistema de «escasez», creado principalmente por el sistema de mercado y por la naturaleza misma del desarrollo tecnológico). Ahora la libertad está completamente entreverada con la economía; una vida liberada, con la noción de los «recursos escasos»; la utopía, con la técnica, y el sujeto revolucionario ético, con el proletariado.

Pero ¿ha supuesto la «economización» de la libertad una regresión total en nuestro nivel del discurso? Lo cierto es que también la economía tiene una dimensión ecológica. Aquí no me estoy refiriendo a la economía «budista», «acogedora» [convivial], del

«estado estacionario» o de la «tercera ola», sino al tipo de trabajo, de técnica y de necesidades que una sociedad libre ha de confrontar. Al haber desarraigado a la comunidad y disuelto el tradicional sujeto revolucionario de la sociedad europea, el capitalismo nos ha obligado a definir la relación entre la vida ética y la material. En este punto importa ya muy poco si tal desarrollo es o no «deseable»; el hecho es que ha sucedido y que estamos obligados a tratar con esa realidad. Ya sea en cuanto herida o como cicatriz, la «cuestión social» incluye ahora la cuestión de nuestra interacción técnica con la naturaleza —aquello que Marx llamó el «metabolismo» de la humanidad con la naturaleza—, y no solo nuestra actitud hacia la naturaleza y nuestra interacción ética con el prójimo.

Con esto no quiero decir que el discurso y las relaciones éticas puedan en adelante reemplazarse por cuestiones técnicas. Pero, si las situamos en el contexto apropiado, estas últimas pueden de hecho ayudarnos a revertir la «economización» de la vida social. Toda apelación a la conciencia humana, ya sea a la «conciencia de clase» o a la «conciencia personal», es una apelación a la creatividad de la mente y una expresión de fe en la virtud humana. El «materialista» Marx, el «idealista» Hegel, el «ecologista» Kropotkin y el «utópico» Fourier se embarcaron todos en el mismo viaje de la esperanza: una creencia en los poderes de la razón humana para lograr una sociedad libre. Ninguno de ellos ha conocido una corte de apelaciones más suprema que la soberanía del pensamiento y del saber. La administración material que el capitalismo ha creado para el futuro es en sí misma una «libertad»: una libertad que ha surgido, irónicamente, del propio contexto de las relaciones sociales burguesas. Se trata de una libertad que no consiste meramente en elegir los tipos de bienes que la sociedad habrá de producir (la libertad de una utopía productivista), sino también en elegir entre los extravagantes, y a menudo irracionales, despliegues de necesidades que el capitalismo ha creado (la libertad de una utopía consumista). Cuando estas dos libertades se fusionan en una aún más alta, el sueño utópico que yace ante nosotros no puede ser ni estrictamente productivista ni estrictamente consumista. A la luz de la libertad para elegir productos y necesidades, como productor y como consumidor, uno puede entrever un ideal más elevado de libertad: un ideal que elimina la mácula del economicismo y

restaura la base ética de tiempos pasados y que está imbuido de las opciones abiertas por los logros tecnológicos. Al menos en potencia, nos encontramos ante la más amplia concepción de libertad conocida hasta la fecha: la libertad del individuo autónomo para moldear la vida material de una forma que no sea ni ascética ni hedonista, sino una mezcla de lo mejor de ambas —ecológica, nacional y artística—.

El surgimiento de una posibilidad, desde luego, no es garantía de que vaya a hacerse realidad. Por retomar las estrofas del inspirado himno revolucionario de Pottier, La Internacional, ¿cómo podría una nueva sociedad «cambiar de base»? ¿Bajo qué «bandera» podría la humanidad «serlo todo» otra vez? Si tenemos en cuenta las crudas disyuntivas a las que se enfrentaron en su día los adamitas y, por otro lado, el comunismo «militar» o «de guerra» en los contextos autoritarios modernos, ¿cómo podría la sociedad humana producir a día de hoy una cantidad suficiente de bienes para todo el mundo (en lugar de para una élite), y ofrecer al mismo tiempo al individuo la libertad de elegir entre necesidades y entre productos? Dentro del ámbito material de la vida, esta es la forma más completa de autonomía humana que podemos esperar alcanzar —tanto como expresión de los criterios racionales para tomar decisiones, como por la competencia racional del individuo para hacerlo—. De hecho, si podemos creer en la competencia de los individuos libres para determinar la política en el ámbito civil, podremos también creer en la competencia de los individuos libres para determinar sus necesidades en el ámbito material.

En cualquier caso, la mirada retrospectiva hacia una edad de oro ha sido absorbida por el mismo pasado que trató de escudriñar. Después de que el capitalismo hiciera su aparición en el mundo y lo contaminara con su «sentido de la escasez», uno tenía ahora que mirar hacia delante —no solo hacia arriba, hacia los cielos, sino también hacia abajo, hacia la tierra—, al mundo material de la tecnología y la producción.

■

[157] El escriba egipcio, citado en James Breasted, The Dawn of

Conscience (Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1933), pp. 195 y ss.

[158] Ibid., p. 196.

[159] Hechos 2:44, 45; 4:32 (New Jerusalem Bible).

[160] Bernabé, «Epistle to the Christians», citado en Max Beer, The General History of Socialism and Social Struggles, vol. I (Nueva York, Russell & Russell, 1957), p. 200.

[161] Justino Mártir, citado en Max Beer, The General History of Socialism, p. 201.

[162] Tertuliano, citado en ibid., pp. 201-202.

[163] Mateo 10:34.

[164] Norman Cohn, The Pursuit of the Millennium (Nueva York, Harper & Row, 1961), p. 4.

[165] Lactancio, citado en ibid., p. 12.

[166] Christopher Hill, The World Turned Upside Down (Nueva York, Viking Press, 1972).

[167] John Ball, citado en Jean Froissart, Chronicles (Nueva York, Penguin Books, 1968), p. 212.

[168] Kenneth Rexroth, Communalism (Nueva York, Seabury Press, 1974), p. 88.

[169] Ibid., p. 91.

[170] Ibid., p. 138.

[171] Gerrard Winstanley, The Law of Freedom in a Platform or, True Magistracy Restored (Nueva York, Schocken Books, 1973), pp. 112, 134-142.

[172] Jeffrey B. Russell, «The Brethern of the Free Spirit», en J. B. Russell (ed.), Religious Dissent in the Middle Ages (Nueva York,

John Wiley & Sons, 1971), pp. 87-90.

[173] Citado en Norman Cohn, The Pursuit of the Millennium, p. 186.

[174] Ibid., pp. 186-189.

[175] A. L. Morton, The World of the Ranters (Londres, Lawrence & Wishart, 1970), p. 70.

[176] Citado en ibid., p. 83.

[177] Christopher Hill, The World Turned Upside Down, pp. 256, 260.

[178] No deja de ser significativo que fuera precisamente esta la estrategia que guio la contracultura de la década de 1960, y no el uso de las drogas para proporcionar las «subidas» y «bajadas» necesarias para adaptar al individuo a una sociedad por completo enloquecida. Hacia las décadas de 1970 y 1980, la gente recurría a una apabullante variedad de drogas, normalmente para volverse bien funcionales, o bien indiferentes al sistema, pero no para buscar alternativas al mismo. La «cultura de la droga» de la década de 1960, fueran cuales fueran sus fallas, buscaba «hacer saltar» la conciencia, y dio lugar a alternativas de vida —por insatisfactorias que muchas de las cuales resultaran ser— en forma de comunas, sistemas de apoyo personal, una creencia en el compartir y un evangelio del amor donde se apoyaban los «herejes» del momento. En cambio, la «cultura de la droga» de la realidad actual es completamente siniestra; es una estrategia para sincronizar el flujo de adrenalina de cada uno en función de las demandas de la sociedad, o bien, simplemente, para volver ciego al individuo. Y, por supuesto, no ofrece alternativa ni sistema de apoyo alguno, de no ser la consulta del psicoanalista o la así llamada institución «mental».

09

Dos imágenes de la tecnología

Al tratar de examinar las cuestiones de la tecnología y la producción, nos topamos con una curiosa paradoja. Nos hallamos profundamente divididos entre, por un lado, una gran sensación de promesa ante la innovación técnica y, por el otro, un absoluto desencanto ante sus resultados. Esta actitud ambivalente no es solo un reflejo del conflicto latente en las ideologías populares en torno a la tecnología, sino que también expresa fuertes dudas en cuanto a la naturaleza de la propia imaginación tecnológica moderna. Nos asombra y nos llena de perplejidad el hecho de que los mismos instrumentos que nuestras mentes han concebido y que nuestras manos han creado puedan volverse tan fácilmente contra nosotros, con tan nefastos resultados para nuestro bienestar —de hecho, para la supervivencia misma de nuestra especie.

A los jóvenes de hoy en día les resulta difícil entender cuán inusual y anómala habría parecido, hace tan solo unas décadas, una discusión de este tipo en torno a la deriva y la imaginería tecnológicas. Incluso un díscolo héroe de culto como Woody Guthrie celebró en alguna ocasión las macropresas hidroeléctricas y los complejos industriales, hoy tan denunciados. Sucede que la gente a la que se dirigían Guthrie y sus compañeros radicales de la década de 1930 reverenciaba profundamente la tecnología, y en concreto, esos oficios y dispositivos que entran bajo la rúbrica de «técnica». Las nuevas maquinarias eran expuestas como si fueran obras de arte, y no solo cautivaban a los iniciados en el futurismo, a operarios y especialistas, sino también a la población en general. Las utopías populares en la Norteamérica de entonces desplegaban

grandiosas imágenes tecnocráticas; encarnaban el poder, el gigantismo físico y una movilidad deslumbrante, y se vanagloriaban de haber sometido a la naturaleza. Aquel «nuevo mundo del mañana», en gran medida tecnológico, que celebraron las últimas exposiciones universales verdaderamente grandes —como la Feria Mundial de Nueva York de 1939—, fascinaron a millones de visitantes con su mensaje centrado en los logros y las esperanzas de la humanidad. De hecho, la técnica se había convertido tanto en un artificio cultural como mecánico. La primera parte del siglo presenció la emergencia de un arte intensamente social y mesiánico (el futurismo, el expresionismo, la Bauhaus, por citar las corrientes más célebres), cuyas manifestaciones eran apabullantes en cuanto a su orientación tecnológica y desdeñosas de tradiciones más de oficio, pausadas, reflexivas y orgánicas.

La manera en que la técnica cautivaba el imaginario social de aquel entonces tenía más de fetichista que de racional. Ni siquiera la Primera Guerra Mundial —el uso masivo de toda una tecnología armamentística de nuevo cuño para masacrar a millones de personas— logró disipar este mito tecnológico. Solo con las secuelas del segundo de estos conflictos mundiales, tras su terrorífico balance, empezaron a aparecer dudas en la horrorizada mente popular acerca de la sabiduría de la innovación técnica. El armamento nuclear, quizá en mayor medida que cualquier otro factor, ha creado un miedo popular a una tecnología «que se ha ido de las manos». La década de 1960 comenzó a exhibir un sesgo pronunciadamente antitecnológico propio, que desde entonces ha terminado desembocando en un complejo duelo entre las llamadas tecnologías «altas» [high] o «duras» [hard] (todas las asociadas con combustibles fósiles y nucleares, con la agricultura industrial y la fibra sintética) y las así llamadas «apropiadas» [appropriate] o «suaves» [soft] (estructuradas en torno a las fuentes de energía solar, eólica e hidráulica, a los alimentos orgánicos y a otras industrias de tipo artesanal y de escala humana).

Lo que hace que hoy en día, sin lugar a dudas, la tecnología «apropiada» sea cada vez más atractiva no tiene nada que ver con una celebración popular de sus logros ni de la promesa que encarna; antes bien, es el miedo creciente a que nos abandonemos de manera irremediable a sistemas destructivos de producción en masa, con los

consiguientes problemas generalizados de contaminación ambiental. Pero los mesías artísticos de una sociedad tecnocrática ya se marcharon. Ahora la humanidad parece sentir que la tecnología la ha atrapado y que es antes la víctima que la beneficiaria. Si la primera mitad del siglo presenció el surgimiento de la tecnología «dura» como «forma de arte» popular, ya que la gran mayoría de la población del mundo industrializado seguía viviendo en pequeñas comunidades con artefactos técnicos casi arcaicos, el final del siglo está presenciando el surgimiento de la tecnología «apropiada» como forma de arte popular, precisamente porque la tecnología «dura» ha encerrado a millones de personas —esas que ahora abarrotan asfixiadas las ciudades y las autopistas del mundo occidental— en una jaula de oro.

El sombrío fatalismo que va poco a poco tiñendo la respuesta de la humanidad occidental ante la cuestión tecnológica deriva en gran parte de una ambivalencia ética hacia la innovación técnica. La mente moderna ha sido educada para identificar la sofisticación tecnológica con una «buena vida» y, en gran medida, con un progreso que, en términos sociales, culmina en la libertad humana. Pero ninguna de estas imágenes ha sido clarificada de forma conveniente, o al menos no desde una perspectiva histórica. A día de hoy, la gran mayoría de la población considera que la «buena vida» o «vivir bien» (términos que datan de la época de Aristóteles) tiene que ver con una existencia segura —de hecho, boyante— en términos materiales. Pero por muy razonable que nos pueda parecer esta conclusión en nuestro tiempo, contrasta fuertemente con sus orígenes helénicos. La distinción aristotélica clásica entre «vivir a secas» (una vida en la que la gente se ve impelida, de manera irracional, a la adquisición ilimitada de riquezas) y «vivir bien», o dentro de unos límites, encarna la noción que tenía la antigüedad clásica de la vida ideal, por mucho que sus valores no fueran siempre acatados. «Vivir bien» o vivir la «buena vida» implicaba una vida ética en la que uno estaba comprometido no solo con el bienestar de la propia familia y amigos, sino también con la polis y sus instituciones sociales. Al vivir la «buena vida» dentro de unos límites, uno trataba de lograr un equilibrio y la autosuficiencia —una vida controlada y plena en todas sus manifestaciones—. Pero la

autosuficiencia, que para Aristóteles parece encarnar esta constelación conceptual de ideales, no significa «autosuficiencia para un hombre a secas, alguien que vive una vida solitaria, sino también para los padres, los niños, la esposa y, en general, para sus amigos y conciudadanos, pues el hombre ha nacido para la ciudadanía».[179]

La dicotomía entre la imagen moderna de una vida boyante en términos materiales y el ideal clásico de una vida basada en los límites tiene su paralelo en la dicotomía entre las nociones moderna y clásica de «técnica». Para la mente moderna, la técnica es simplemente el conjunto de materias primas, herramientas, máquinas y dispositivos análogos necesarios para producir un objeto útil. El juicio último del valor de la técnica y de su conveniencia es operativo: está basado en la eficacia, en la capacidad y en el coste. De hecho, el coste resume en gran medida casi todos los factores que otorgan validez a un logro tecnológico. En contraste, para la mente clásica la «técnica» (o techné) tenía un significado mucho más amplio. Existía en un contexto social y ético en el que, según los términos de Aristóteles, uno no preguntaba simplemente «cómo» se producía un valor de uso, sino también «por qué». Desde el proceso de fabricación del producto, la techné proporcionaba tanto el marco como la luz ética bajo la cual se formaba el juicio metafísico acerca del «por qué» y del «cómo» de la actividad técnica. Dentro de este marco ético, racional y social, Aristóteles distinguía los «maestros de cada oficio», que son «más honorables, conocen en un sentido más verdadero y son más sabios que los trabajadores manuales». En contraste con sus subordinados, cuya labor era estrictamente operativa, y que «actúan sin conocimiento de lo que hacen, así como el fuego quema», los maestros actúan con una responsabilidad ética y un conocimiento que convierte su oficio en racional.[180]

Además, techné cubría un mayor ámbito de experiencia que el término moderno de técnica. Tal y como explica Aristóteles en Ética para Nicómaco, «Todo arte [techné] se ocupa de hacer que algo sea, es decir, de intentar y considerar cómo es que algo que es capaz de existir o no existir puede ser hecho para que sea, y que su origen esté en el hacedor y no en la cosa hecha». Aquí distingue Aristóteles el producto fabricado —incluso las obras de arte, tales como las

esculturas o las joyas arquitectónicas— de los fenómenos naturales, los cuales «tienen su origen en sí mismos». En consecuencia, techné es un «estado que se ocupa del hacer, que implica una verdadera línea de razonamiento». Es «potencia», un imperativo esencial que la techné comparte con el «bien» ético. Todas las «artes, es decir, las formas productivas de conocimiento, son potencias; son fuentes generadoras del cambio en otras cosas, o en el propio artista considerado como otro».[181]

Estas trascendentales observaciones éticas y metafísicas indican hasta qué punto la imagen clásica de la techné contrasta con la imagen moderna de la técnica. El propósito de la techné no se limita meramente a «vivir bien», o dentro de unos límites. Antes bien, la techné incluye una vida ética, acorde con un principio originario y ordenador concebido como «potencia». Vista incluso de una manera instrumental, la techné incluye, por lo tanto, no solo las materias primas, las herramientas, máquinas y productos, sino también al productor —un sujeto altamente sofisticado a partir del cual se origina todo lo demás—.[182] Para Aristóteles, el «maestro-artesano» se distingue subjetivamente de sus aprendices o asistentes en virtud del honor, un sentido del «por qué» (los productos son creados) y, en general, una sabiduría de las cosas y de los fenómenos.[183] Al comenzar por la racionalidad del sujeto, Aristóteles establece un punto de partida para traer la racionalización a la producción del objeto.

La moderna producción industrial funciona exactamente al revés. No es solo que la imagen moderna de la techné suponga una reducción de la noción clásica a la mera técnica en el sentido instrumental del término, sino también que sus metas se hallan ahora inexorablemente ligadas a la producción ilimitada. «Vivir bien» se concibe como un consumo ilimitado conforme a los parámetros de un egoísmo totalmente antiético y privatizado. La técnica, además, incluye no al productor y sus estándares éticos (después de todo, los proletarios desempeñan su función en el aparato industrial moderno en el más completo anonimato), sino el producto y sus componentes. El enfoque técnico se desplaza desde el sujeto hasta el objeto, desde el productor hasta el producto y desde el creador hasta lo creado. El honor, un sentido del «por qué» y cualquier conocimiento general de las cosas y de los fenómenos

no tienen cabida en el mundo que la industria moderna requiere. Aquello que realmente cuenta en la técnica es la eficiencia, la cantidad y una intensificación del proceso de trabajo. La engañosa racionalidad implicada en la producción del objeto se emplea en racionalizar al sujeto hasta un punto en el que la subjetividad del productor queda totalmente atrofiada y reducida a un objeto entre otros.

De hecho, la cosificación de la subjetividad es la condición sine qua non de la producción en masa. Aquí, «el pensamiento o la palabra pasa a ser una herramienta que uno puede prescindir de "pensar", esto es, uno puede ahorrarse los pasos lógicos que implicaría una formulación verbal de la misma», según observa Horkheimer. Y esta reflexión también es suya:

Tal y como se ha señalado, con frecuencia y con acierto, la ventaja de las matemáticas —el modelo de todo pensamiento neopositivista — yace justamente en esta «economía intelectual». Se llevan a cabo operaciones lógicas complejas sin que lleguen realmente a ejecutarse todos los actos intelectuales en que se basan los símbolos lógicos y matemáticos. Semejante mecanización es ciertamente esencial para la expansión de la industria; pero si llegara a convertirse en el rasgo característico de la mente, si la razón misma fuera instrumentalizada, asumiría una especie de materialidad y ceguera, se convertiría en un fetiche, en un ente mágico que es aceptado, en lugar de experimentado intelectualmente.[184]

Las observaciones de Horkheimer, aunque a primera vista parecen referirse al impacto que ejerce una técnica de nuevo cuño en una subjetividad tradicional en retroceso, pueden leerse fácilmente como una descripción de los efectos que puede tener una nueva subjetividad en una técnica tradicional en declive. Con esto no pretendo decir que la técnica que surgió de esta subjetividad no haya contribuido a reforzarla. Pero si leo correctamente los datos históricos, parece justo señalar que mucho antes de que entrara en escena la manufactura a escala de masas, ya había tenido lugar una destrucción generalizada de la vida comunitaria, así como el

surgimiento de unas «masas» desarraigadas, desplazadas, atomizadas y desposeídas —las precursoras del proletariado moderno—. Esta deriva corrió paralela a la evocación por parte de la ciencia de una nueva imagen del mundo: un mundo físico sin vida, compuesto de materia y movimiento, que precedía a las proezas técnicas de la Revolución Industrial.

La técnica no existe en el vacío, como tampoco posee una vida autónoma propia. El pensamiento helénico, que vinculaba con razón el oficio y el arte bajo la rúbrica techné, también unió ambos conceptos con el sistema de valores y con las instituciones de su sociedad. Desde este punto de vista, un determinado corpus de sensibilidades, relaciones sociales y estructuras políticas no constituía tanto el contenido de la técnica como las intenciones materiales del productor y las necesidades materiales de la sociedad. En efecto, techné se concebía de forma holística, en el mismo sentido en que hoy en día describimos un ecosistema. Los saberes, los dispositivos y las materias primas se interrelacionaban en distinto grado con el conjunto racional, ético e institucional que apuntala a una sociedad; en lo que concierne a la techné, todos estos elementos se consideraban un todo integrado. Hoy en día, si estos aspectos «extratécnicos», tales como la racionalidad, la ética y las instituciones sociales, parecen estériles y más inorgánicos cuando los comparamos con los de épocas pretéritas, ello es así porque la tecnología en el sentido moderno del término es más inorgánica. Y ello no porque la técnica moderna determine hoy lo «supratécnico», sino más bien porque la sociedad ha evolucionado hacia lo inorgánico en términos de su propio «tejido social» y formas estructurales.

En lo que respecta al presente, necesitamos una imagen más clara de lo que se quiere decir con «técnica»: los problemas de sensibilidad que plantea, las funciones que desempeña y, por supuesto, los peligros y promesas latentes en la innovación técnica. Confinar el debate meramente a los avances en los saberes, en los instrumentos y en los descubrimientos de materias primas supone conformarnos con un análisis muy superficial de todas estas cuestiones. Si no examinamos los cambios habidos en la sociedad, que han sido en último término los responsables de haberla abierto o cerrado a la innovación técnica, nos resultará muy difícil explicar

por qué ese gran corpus de conocimiento técnico recién descubierto no logró influir en ese otro corpus de relaciones sociales, pero aparentemente «determinó» su forma en otro lugar o en otro momento. Decir que una sociedad estaba «preparada» para la brújula, la imprenta de tipos móviles o el motor de vapor mientras que otra no lo estaba supone ignorar descaradamente la cuestión de cómo la sociedad se relaciona con la tecnología. En el próximo capítulo mostraré de forma más exhaustiva cómo no fueron los cambios tecnológicos ni las «relaciones de producción» de Marx lo que cambió la sociedad, sino una dialéctica inmanente en el seno de las propias sociedades, donde la coerción organizada no estaba directamente involucrada.

Comenzaré mi análisis de la técnica y de las imágenes opuestas que moldean su forma y destino examinando las ideologías existentes en torno al trabajo, que es la más humana de entre todas las categorías técnicas. Si dejamos a un lado la sexualidad, no hay asunto que se haya mostrado tan impermeable a un análisis razonable y desprejuiciado, ni tan condicionado por influencias ideológicas contrapuestas. El trabajo, acaso en mayor medida que cualquier otra actividad humana, sustenta las relaciones contemporáneas entre las personas a todos los niveles de la experiencia —ya sea en términos de la recompensa que trae consigo, de los privilegios que confiere, de la disciplina que exige, de las represiones que produce o de los conflictos sociales que genera—. Examinar de forma crítica estos factores en su forma ideológica más sofisticada (en particular, el notable análisis marxiano del trabajo) es tal vez el punto de partida más auténtico para abordar el tema.

En este punto, y en contraste con el proceder que he venido aplicando hasta aquí, el pasado no ilumina el presente ni la mitad de bien de lo que el presente ilumina el pasado, dotándolo a menudo de una asombrosa relevancia para el futuro. Debido al pesado énfasis que ponemos en la cuestión de la «dominación de la naturaleza», nuestra economización de la vida social, nuestra proclividad a la innovación técnica y nuestra imagen del trabajo como «tiempo-de-trabajo» homogéneo, es posible que la sociedad moderna, en mayor medida que cualquier otra sociedad anterior,

haya tomado una aguda conciencia de sí misma en cuanto mundo basado en el trabajo. De ahí que de cuando en cuando debamos mirar hacia atrás, pero solo para penetrar en la niebla que oscurece nuestra vista.

Para la mentalidad moderna, el trabajo es una actividad abstracta, enrarecida, un proceso extrínseco a las nociones humanas de autorrealización genuina. Normalmente, uno «va a trabajar» de la misma forma en que un condenado «va» a un lugar de confinamiento: el lugar de trabajo es poco más que una institución penal, donde la mera existencia debe cumplir una condena en forma de trabajo inconsciente. Expresiones como «un trabajo de nueve a cinco» son muy reveladoras: nos dicen que el trabajo es externo a la «vida real», signifique esto lo que signifique. «Medimos» el trabajo en horas, en productos y en eficiencia, pero rara vez llegamos a comprenderlo como actividad humana concreta. Al margen de las ganancias que genera, el trabajo es normalmente ajeno a la realización humana. Puede ser descrito en términos de ese nuevo mundo suprahumano de la «energía» —ya sea física, social, «cósmica» o incluso ecológica (si los teóricos de sistemas están en lo cierto)— que es inteligible como una serie de recompensas que uno adquiere al someterse a una disciplina laboral. Por definición, estas recompensas se ven como incentivos para la sumisión, en lugar de para la libertad que debería acompañar a la creatividad y la autorrealización. Normalmente, se nos «paga» por trabajar de rodillas, y no por erguirnos heroicamente sobre nuestros pies.

Incluso Marx, que fue quien primero articuló el carácter abstracto del trabajo, tiende a mistificarlo, tildándolo no de sumisión, sino de precondición para la «libertad» (otorgándole, irónicamente, unos tintes metafóricos humanistas que el trabajo ya no posee). En El capital hay una célebre comparación entre la actividad inconsciente del animal y la actividad consciente de los seres humanos. Aquí Marx opone el trabajador

a la Naturaleza como una de sus propias fuerzas, que pone en movimiento brazos y piernas, cabeza y manos, las fuerzas naturales de su cuerpo, para apropiarse de las producciones de la Naturaleza en una forma que se adapte a las necesidades del trabajador. Al

actuar así en el mundo exterior, modificándolo, el trabajador cambia al mismo tiempo su propia naturaleza.

A continuación, Marx añade, a modo de ilustración, el caso de la araña y la abeja, que sonrojaría a más de un tejedor y a más de un arquitecto. Señala, no obstante, que

aquello que distingue al peor arquitecto de la mejor de las abejas es esto, que el arquitecto levanta su estructura en su imaginación antes de erigirla en la realidad. Al final de cada proceso de trabajo, obtenemos un resultado que ya existía en la imaginación del trabajador desde el comienzo. Este no solo efectúa un cambio en la forma del material sobre el que opera, sino que también realiza un propósito propio que le confiere una ley a su modus operandi, y a la cual él debe subordinar su voluntad.[185]

La aparente «inocencia» de esta descripción es muy engañosa. Está plagada de ideología —una ideología que es tanto más engañosa porque el propio Marx no es consciente de la trampa en la que ha caído—. La trampa consiste, precisamente, en la abstracción que Marx confiere al proceso de trabajo, su autonomía y carácter ahistóricos, como si se tratara de un proceso estrictamente técnico. Desde el principio, es razonable preguntarse si tiene sentido seguir diciendo que «al comienzo» de «todo proceso laboral» al trabajador se le permite tener una imaginación, y mucho menos hacerla valer en la producción de valor de uso. Incluso el proceso de diseño que llevan a cabo los arquitectos y otros profesionales se ha convertido en la actualidad en un proceso estereotipado de técnicas racionales. Por añadidura, el «trabajo inconsciente» no es meramente el resultado de la mecanización; tal y como más tarde revelaré, es el producto calculado y deliberado de la subordinación y del control. Por último, ¿es correcto creer que multitud de creaciones espontáneas de «trabajo» humano, desde catedrales hasta zapatos, con frecuencia fueron inspiradas más por designios cerebrales que por impulsos estéticos, a menudo indefinibles, en los que el arte se

unía al oficio?[186] Como también habré luego de mostrar, el vocabulario de la técnica va mucho más allá de lo meramente cerebral.

La interpretación marxiana del trabajo, que es una interpretación en gran medida de carácter técnico, se delata a sí misma claramente cuando describe la interacción entre el trabajo y sus materiales, acudiendo a las metáforas más «orgánicas» a su disposición:

El hierro se oxida y la madera se pudre. El hilo con el que ni tejemos ni cosemos se echa a perder. El trabajo vivo debe aprovechar estas cosas y sacarlas de su sueño exangüe, para que pasen de ser valores de uso meramente potenciales a ser efectivos y reales. Bañados en el fuego del trabajo, son apropiados como parte y parcela del organismo del trabajo y, por así decirlo, devueltos a la vida para que desempeñen sus funciones en el proceso, en cuanto que componentes elementales de nuevos valores de uso, de nuevos productos, siempre listos como medios de subsistencia para consumo individual, o como medios de producción para nuevos procesos de trabajo.[187]

Los términos que he resaltado en este fragmento revelan hasta qué punto la propia imaginación de Marx está completamente imbuida de representaciones conceptuales prometeicas, a menudo crudamente burguesas, que parecen prefigurar los «valores de uso» que él trata de «liberar» del «sueño exangüe» de la naturaleza. Al igual que sucede en la isla de los lotófagos en la Odisea, el mundo de la naturaleza, que es un mundo como de ensueño, se presume «desperdiciado» hasta el momento en que un héroe homérico, empoderado por un «ego» fichteano, proyecta la naturaleza desde sí misma hasta el «no-ego» u «otredad» de un antagonista desafiante. De ahí que, a pesar de las fervientes referencias que Marx hace al concepto de William Petty de un «maridaje» entre naturaleza y trabajo, no hay maridaje auténtico, sino tan solo un patriarcado coercitivo que ve todo el asunto como una licencia que se toma Yavé para situar toda la realidad bajo la voluntad de hierro de los hombres ancianos.

Los conceptos cultivados por la imaginación humana durante la actividad productiva, como distintos de los impulsos instintivos de la araña y la abeja, nunca son socialmente neutrales, ni tampoco pueden nunca formularse en términos estrictamente técnicos. Desde el principio mismo del proceso de diseño, la imaginación técnica es potencialmente problemática, incluso en las mejores circunstancias sociales; no cuestionarla es ignorar los problemas más elementales que conciernen la interacción de la humanidad con la naturaleza. Afirmo esto no desde ninguna convicción de que la mente esté necesariamente predeterminada por unas estructuras innatas, neokantianas, que definan el proceso imaginativo como tal. Antes bien, afirmo que la mente —y, ciertamente, la imaginación técnica —, lejos de haber adquirido la autoconciencia que la filosofía occidental ha establecido como el más pertinaz de sus ideales, continúa siendo vulnerable en grado sumo no solo ante el continuo bombardeo de estímulos culturales por parte de la sociedad, sino también ante la imaginería misma que conforma el lenguaje de la propia imaginación.

Para Marx, tanto el proceso de trabajo como el designio cerebral que lo guía son esencialmente utilitarios: poseen un fundamento técnico irreductible, un modus operandi que adquiere la neutralidad y el rigor de las leyes científicas. Si bien es cierto que su efectividad puede verse aumentada o reducida por la historia, el diseño y los procesos laborales que lo ejecutan constituyen para Marx, en último término, una interacción física. De hecho, en ausencia de semejante interacción subyacente (y socialmente neutral) la teoría marxiana del «materialismo histórico» —con su deus ex machina llamado «medios de producción»— tendría tan poco sentido en la teoría social de Marx como tendría el implacable sistema teleológico de Hegel en ausencia de la noción hegeliana de «Espíritu». Ambos sistemas deben ser activados por algo que no esté a su vez atrapado en lo contingente. De ahí que el proceso de diseño y el proceso de trabajo estén necesariamente equipados con un refugio suprahistórico desde el que pueden presidir sobre la historia —y en el que Marx se recluye de cuando en cuando a rumiar sus dobles pensamientos, que tanto abundan en su corpus teórico—.

El hecho de que Marx y muchos de sus contemporáneos victorianos menospreciaran la «idolatría de la naturaleza» en términos

extremadamente duros no es accidental. El movimiento romántico del siglo XIX se hacía eco de una sensibilidad más vasta y antigua: la visión de que la producción debía ser un proceso simbiótico, y no antagonista. Si bien es cierto que el movimiento era en primer término de carácter estético, se combinó con teorías anarquistas en torno al mutualismo —de forma notable, con las obras extraordinariamente proféticas de Kropotkin—, para descubrir un «designio natural» mucho más amplio: un «maridaje» entre trabajo y naturaleza concebido no como una dominación patriarcal del «hombre» sobre la naturaleza, sino como una relación productiva basada en la armonía, la fertilidad y la creatividad. Los movimientos libertarios y estéticos del siglo XIX eran todavía herederos de la imagen de una interacción fecunda entre el poder creativo de la humanidad y las potencialidades de la naturaleza. Sin embargo, el trabajo no se veía como «fuego» ni la industria como un «horno»: la imaginería de estos movimientos era bien distinta. Se consideraba que el trabajo era como la comadrona, y los utensilios, los ayudantes que debían traer al mundo los vástagos de la naturaleza: los valores de uso.

Semejante perspectiva implicaba que la misma «imaginación» sobre la que el «arquitecto levanta su estructura» es social y éticamente derivada, sin originalidad alguna. La realidad percibida implica una epistemología de la dominación —o de la liberación— que no puede reducirse únicamente a fundamentos técnicos. De ahí que las imágenes de los diseños de producción, las mismas cifras que han producido las mentes de los ingenieros, arquitectos, artesanos o trabajadores, no sean neutrales, ni desde el punto de vista social, ni desde el punto de vista ético. No hay ningún fundamento técnico irreductible a partir del cual formular una teoría neutra de la técnica y del trabajo. Las imágenes del trabajo como «fuego», y de los fenómenos naturales como envueltos en una «muerte-sueño», se han extraído de la reserva visual de una sensibilidad en extremo dominante. El imaginario de los designios técnicos modernos hunde sus raíces en las epistemologías del gobierno; ha ido conformando, durante un largo periodo de tiempo, nuestra propia manera específica de «conocer» el mundo —tanto al prójimo como la naturaleza—, una manera que halla su apoteosis final en la agricultura industrial, en la producción en masa y en la burocracia.

Implícita en prácticamente cada imagen contemporánea del trabajo hay una imagen única de la materia —el material sobre el que el trabajo ejerce presumiblemente sus «fieros» poderes para transformar el mundo—. Para la mente moderna, la materia constituye esencialmente el fundamento de un «ser» irreductible, ya se opte por hacerlo intercambiable con la energía, con las partículas, con un principio matemático o, simplemente, con una premisa funcional a conveniencia. Sea cual sea nuestra opción, lo cierto es que vemos en la materia el nivel básico de la sustancia, el sustrato de la realidad. De hecho, una vez que adquiere la materia especificidad en virtud de sus interacciones, deja por definición de ser «materia» y adquiere la forma de un «algo», un particular reductible.

Así concebida, la materia se corresponde absolutamente con una interpretación cuantitativa de la realidad. Puede ser fragmentada, pero continúa siendo indiferenciada. De ahí que pueda ser pesada y contada, pero sin referencia a ninguna de las diferencias que vician su homogeneidad a efectos de la enumeración. Puede ser cinética, pero no se desarrolla. Por consiguiente, no plantea problemas que exijan una interpretación cualitativa. Desde un punto de vista filosófico, la materia puede interaccionar internamente, pero carece de inmanencia o autoformación alguna. Así, posee realidad, pero carece de subjetividad. La materia, para la mente moderna, no solo está desespiritualizada, sino que constituye la antítesis misma del espíritu. Su objetividad es la fuente de contraste que ilumina nuestro concepto de subjetividad. La definición convencional de la materia revela esta concepción, absolutamente desespiritualizada, en un mundo generalmente desespiritualizado. Es la sustancia que ocupa el espacio: el material homogéneo cuya presencia puede determinarse cuantitativamente por su peso y volumen.

Nuestra imagen del trabajo, por otro lado, es la contraparte desespiritualizada de la materia, situada dentro de la dimensión del tiempo. Quizá no haya forma más incisiva de expresar esta fuga metafísica del trabajo y la materia que la discusión sobre el trabajo abstracto que Marx plantea al principio de El capital. Aquí, el trabajo abstracto, mensurable por el mero flujo del tiempo, se

convierte en la concepción polar de una materia abstracta, medible por su densidad y por el volumen de espacio que ocupa. La res extensa de Descartes se complementa con la res temporalis de Marx —un marco conceptual que conforma su análisis no solo del valor, sino también de la libertad, cuya «premisa fundamental» es la «reducción de la jornada laboral»—. De hecho, hay tanto dualismo cartesiano en la obra de Marx como dialéctica hegeliana.

Para continuar con la discusión de Marx, si despojamos las mercancías de sus rasgos cualitativos —rasgos que satisfacen deseos humanos concretos—, entonces

solo les queda una propiedad común, que es la de ser productos del trabajo. Pero incluso el mismo producto del trabajo ha experimentado un cambio en nuestras manos. Si hacemos abstracción de su valor de uso, al mismo tiempo estamos haciendo abstracción de los elementos y formas materiales que hacen del producto un valor de uso; ya no vemos en él una mesa, una casa, un hilo o cualquier otra cosa útil. Su existencia en cuanto cosa material queda fuera de la vista. Como tampoco puede ya verse como el producto del trabajo del carpintero, del hilandero u otra clase definida de trabajo productivo […]. Un valor de uso, o artículo útil […], solo tiene valor porque el trabajo humano en abstracto ha sido corporizado o materializado en él. ¿Cómo puede medirse entonces la magnitud de este valor? Simplemente, por la cantidad de trabajo, es decir, de sustancia creadora de valor contenido en el artículo. La cantidad de trabajo, sin embargo, se mide por su duración, y a su vez el tiempo de trabajo encuentra su patrón en semanas, días y horas.[188]

Al margen de su función en cuanto parte de la crítica de la economía política, estas líneas son un trabalenguas en términos del procedimiento analítico de Marx, sus antecedentes filosóficos y sus propósitos ideológicos. No hay nada «simple» ni definitivo acerca de los resultados de Marx, porque él no está ni analizando una mercancía ni generalizando estrictamente a partir de ella. Lo que hace es idealizarla, posiblemente más allá del grado de «idealidad»

que toda generalización requiere para trascender el pesado fárrago de particularidades.

El grado de «abstracción» al que llega Marx a partir del «valor de uso» de una mercancía —desde los «elementos y formas materiales que hacen del producto un valor de uso»— es de tan amplio alcance en términos de lo que conocemos en relación con la antropología de los valores de uso, que este proceso tan teórico debe ser él mismo socialmente justificado. En efecto, Marx ha sustraído la mercancía de un contexto social mucho más rico de lo que tal vez haya pensado, en vista de los prejuicios cientifistas de su tiempo. No solo se refiere a los valores de uso en forma de mercancía, sino que también se refiere, de forma irreflexiva, a tradiciones y hechos socialmente constituidos e históricamente desarrollados —más concretamente, hace presuposiciones sobre la técnica, el trabajo, la naturaleza y las necesidades que bien podrían volver engañosos tanto su procedimiento analítico como sus conclusiones—. Ignoramos si llegamos a la «esencia» de una mercancía (es decir, de un valor de uso producido para el intercambio) al despojarla de sus atributos concretos, para que su «existencia en cuanto cosa material» pueda verdaderamente «quedar fuera de la vista». Más fundamentales para una mercancía quizá sean precisamente esos atributos concretos (su forma como «valor de uso») que sirven de base a la dimensión utópica, el «principio esperanza» inherente a todo producto deseable de la naturaleza y de la técnica (su dimensión «maravillosa», como hubiera dicho tal vez André Breton). Aquí radica tal vez la contradicción ulterior dentro de la mercancía —la contradicción entre su naturaleza abstracta en cuanto valor de cambio y su «fecundidad» como valor de uso a la hora de satisfacer el deseo—, de la que se derivan a su vez las más básicas contradicciones históricas del capitalismo.

En cualquier caso, el proceso de idealización que Marx postula aporta un resultado de más amplio alcance de cuanto él mismo podía haber anticipado con claridad. El trabajo abstracto solo puede producir materia abstracta, es decir, materia que está totalmente desprovista «de los elementos y formas materiales que hacen del producto un valor de uso». Ni Marx ni los economistas políticos de su tiempo estaban en condiciones de comprender que la materia abstracta, al igual que el trabajo abstracto, supone una negación de

los rasgos utópicos —de hecho, de los atributos sensuales— de la materia y el trabajo concretos. Por consiguiente, el «valor de uso» —en cuanto que materialización del deseo— y el «trabajo concreto» —en cuanto que materialización del juego— fueron excluidos del ámbito del discurso económico, abandonándose su elaboración a la imaginación utópica (en particular, al ámbito anárquico de la fantasía, ejemplificado por Fourier). Así fue como la economía política perdió su ingenio y su creatividad. Sus adeptos pasaron a constituir un cuerpo de «pensadores mundanos», cuyo mundo, de hecho, lo definían los parámetros de la ideología burguesa.

Para Marx, esta deriva hacia una «ciencia» desencantada constituía un avance progresista, tanto en términos teóricos como históricos. Cuando Adorno acusó con sarcasmo a Marx de querer convertir el mundo entero en una fábrica, es posible que sus palabras tuvieran más trascendencia de lo que él pensó en aquel momento. Para la teoría marxiana, la reducción del trabajo concreto a trabajo abstracto es una aspiración histórica tanto como teórica. El trabajo abstracto quizá sea una criatura del capitalismo, pero, al igual que el propio capitalismo, es un «momento» necesario en la dialéctica de la historia. No solo es un medio para hacer posibles las ratios de intercambio a gran escala, sino que, desde una perspectiva aún más genérica, pasa a ser parte del sustrato técnico de la libertad. En virtud de su propia plasticidad, el trabajo abstracto convierte la actividad humana en intercambiable, posibilita la rotación de las tareas industriales y flexibiliza el empleo de la maquinaria. Su capacidad para fluir por las venas de la industria como mera energía humana indiferenciada hace posible la manipulación y reducción de la jornada laboral y, a día de hoy, la expansión del «ámbito de la libertad» a costa del «ámbito de la necesidad». Si el comunismo de Marx estaba llamado a constituir una «sociedad de artistas», él mismo no estaba preparado para reconocer que los colores de sus lienzos podían verse reducidos a una paleta de grises, en distintos tonos.

Comparar la perspectiva de la sociedad orgánica con este conjunto de ideas supone literalmente penetrar en un ámbito y un imaginario cualitativamente distinto, así como en una forma de sensibilidad

rica y sensual. La imagen del mundo que tiene la sociedad orgánica contrasta radicalmente, en casi cada detalle, con las nociones marxianas, cientifistas y francamente burguesas acerca de la materia, el trabajo, la naturaleza y la técnica (y, de hecho, con la estructura misma de la imaginación técnica que trata de aplicar a la experiencia). Hablar de la «perspectiva» de la sociedad orgánica con respecto a estas cuestiones, o incluso de su «sensibilidad», rara vez hace justicia a la polimórfica sensibilidad de su aparato epistemológico. Tal y como se desprende de la discusión que he planteado acerca del animismo, este aparato sensorial elevó lo inorgánico a lo orgánico y lo inerte a lo vivo. Incluso antes de que la naturaleza fuera espiritualizada, fue personificada. Pero el «objeto» natural (viviente o no) no era el único sujeto de pleno derecho, pues lo eran también las herramientas que mediaban en la relación entre los trabajadores y el material sobre el que trabajaban. El propio «proceso de trabajo» asumió el carácter orgánico de una actividad unificada, en la que el trabajo aparecía como un elemento en un proceso de gestación —literalmente, un acto de reproducción, o de nacimiento—.

Por decirlo en términos más concretos: la imaginación técnica de la sociedad orgánica —su propia manera de conceptualizar—, lejos de ser estrictamente utilitaria, exhibía una síntesis mágica de actividad creativa. No había un sujeto opuesto a un objeto, ni tampoco había sucesiones de secuencias lineales de acontecimientos. Antes bien, los materiales, el proceso de trabajo y el resultado transformado se convertían en un todo orgánico, una síntesis ecotécnica, que se aproximaba más a una actividad reproductiva, de gestación, que a ese ejercicio abstracto de poderes humanos que solemos llamar «trabajo». El proceso de trabajo era como un medium que abarcaba tanto al «productor» como los «materiales», y que fluía entre ambos, templándolos en un resultado común en el que el artesano no primaba sobre los materiales, ni tampoco al revés. Nociones como tiempo de trabajo o —menos aún— «trabajo abstracto» eran inconcebibles, no formulables conceptualmente. El tiempo, como la durée de Bergson, era psicológico, y no podía anclarse en categorías lineales. El trabajo, hermanado ahora con la especificidad de su actividad y con el carácter concreto de su «producto», no tenía sentido más allá de su concreción en cuanto actividad sensual —de ahí el vasto mundo de fenómenos que, como la tierra, «no tenían

precio» (por usar nuestra renqueante terminología), pues se encontraban más allá de las ecuaciones del intercambio—.

Así, habría carecido por completo de sentido emplear la palabra «producto» en sentido moderno cuando, en lugar de un resultado que existiera al margen del artesano y del material, la sociedad orgánica aludía en realidad a una nueva fusión de los poderes humanos y naturales. Las nociones aristotélicas de «causa material», «privación» y «causa formal» —de hecho, un modelo causal que implica la participación del propio material en un impulso inmanente, a fin de realizar su potencialidad para adoptar una forma específica— recuerdan las características de esta más antigua epistemología orgánica de la producción. Y es que el proceso de trabajo no era una forma de producción, sino más bien de reproducción; no un acto de fabricación, sino de procreación.

Los datos antropológicos y mitológicos nos dan una idea precisa de hasta qué punto este enfoque, esta orientación hacia el proceso de trabajo, permeó la perspectiva sensual de las comunidades preliterarias. No menos que la agricultura, otras actividades productivas (especialmente la metalurgia, que produce las más dramáticas transformaciones de materiales) eran vistas como actividades sacrosantas, que implicaban una actividad acusadamente sexualizada entre los trabajadores humanos y una tierra femenina. Tal y como observa Mircea Eliade:

En fechas muy tempranas nos encontramos con la noción de que los yacimientos de metales «crecen» en el vientre de la tierra, a la manera de los embriones. De esta forma, la metalurgia adopta el carácter de la obstetricia. El minero y el trabajador del metal intervienen en el desarrollo de la embriología subterránea: ellos aceleran el ritmo de crecimiento de los minerales metálicos, colaboran en la obra de la naturaleza y la asisten para adelantar su alumbramiento. En una palabra, el hombre, con sus variadas técnicas, va ocupando gradualmente el lugar del Tiempo: su trabajo reemplaza a la obra del Tiempo.[189]

El énfasis que Eliade pone aquí en el «tiempo» está claramente fuera de lugar. En realidad, tal y como él mismo observa, lo que se esconde detrás de todas estas imágenes de los metales embrionarios es una noción de «materia» que se considera «viva y sagrada». En efecto, la «materia» es activa. Busca realizarse a sí misma, sus potencialidades latentes, mediante un impulso que encuentra la plenitud en la totalidad. Por emplear una terminología más orgánica: la autorrealización de la materia encuentra su analogía exacta en los procesos de gestación y nacimiento.

Hablar, como hace Marx, de la «apropiación» de «los productos de la Naturaleza por parte del trabajador en una forma adaptada a sus propias necesidades» equivale a asumir que no hay un desarrollo sincrónico entre las «necesidades» humanas y las «necesidades» naturales. De esta forma, se crea un agudo desajuste entre la sociedad, la humanidad y las «necesidades», por un lado, y la naturaleza, lo no humano, el mundo viviente y los fines ecológicos, por el otro. En contraste, la sociedad orgánica contiene los medios conceptuales para la funcionalidad, al distinguir las diferencias entre sociedad y naturaleza sin polarizarlas. En la medida en que la producción es también reproducción, y en la medida en que la creación es también gestación —siendo el producto el niño de todo este proceso, en lugar de una cosa «apropiada»—, existe ciertamente un «maridaje» entre la naturaleza y la humanidad, maridaje que, sin embargo, no disuelve la identidad de los cónyuges en una «Unidad» universal, etérea.

El trabajo participa plenamente en este desarrollo, al perseguir «la transformación de la materia, su perfección y su transmutación», por emplear la formulación de Eliade. Sería como si el trabajo fuera un principio causal inherente en la materia gestante, y no una «fuerza» externa a la misma. Por tanto, el trabajo es más que una «comadrona» de «las producciones de la Naturaleza»: es, de pleno derecho, una de las «producciones de la Naturaleza», que linda con la fecundidad de la naturaleza. Si la sociedad fluye a partir de la naturaleza con el resultado de que, al igual que la mente, posee su propia historia natural, así también el trabajo fluye a partir de la naturaleza, y posee asimismo su propia historia natural.

Por consiguiente, el destino del trabajo está irrevocablemente unido

a la visión primordial de la tierra en cuanto ser vivo. La vida no humana trabaja conjuntamente con la humanidad, así como se cree que los osos cooperan con los cazadores; de esta forma, ambos son traídos a la esfera mágica de la cooperación, que nutre día a día las costumbres ancestrales del usufructo y la complementariedad. En la sociedad orgánica, parecería que nadie podría «poseer» plenamente una recompensa material, que habría sido creada en igual medida que otorgada. Así, la naturaleza misma sería el gran «nivelador», que habrá de proporcionar la justificación compensatoria para ajustar la igualdad de los desiguales en el mundo material, al igual que la «ley natural» y el «hombre natural» debían ajustar la desigualdad de los iguales en los mundos jurídico y político. Una naturaleza generosa era aquella cuyo «trabajo» se expresaba de forma manifiesta en la rica variedad de fenómenos que vestían el paisaje natural.

Esta sensibilidad animista arraigó en la mente humana con tanta fuerza que, en una fecha tan tardía como el siglo V a. C., en el esplendor de la filosofía griega clásica, Anaxágoras podía rechazar las teorías atomistas y de los «cuatro elementos» de la naturaleza, con el argumento de que el cabello no podía «proceder de lo que no es cabello», ni «la carne de lo que no es carne». En esta teoría de las homeomerías, tal y como explica Aristóteles,

Anaxágoras le dice lo contrario a Empédocles [teoría de los cuatro elementos], pues él llama a las homeomerías elementos (quiero decir, carne y hueso y cada una de tales cosas), y al aire y al fuego los llama mezclas de estas y de todas las demás «semillas»; pues cada una de estas cosas está hecha de homeomerías invisibles aglomeradas.[190]

Las homeomerías, de hecho, implican una cierta sofisticación filosófica, una visión de orden más primordial según la cual la sustancia de la tierra es la tierra misma, con toda la variedad de sus minerales, flora y fauna.

El trabajo concreto se confrontaba así con la sustancia concreta, y el

trabajo se limitaba a tomar parte en el proceso de dar forma a una realidad que o bien estaba presente en los fenómenos naturales, o bien estaba latente. Tanto el trabajo como los materiales sobre los que este «operaba» eran igualmente creativos, innovadores y, desde luego, artísticos. La noción de que el trabajo, de alguna forma, «se apropia» de la naturaleza —una noción intrínseca al marco conceptual tanto de Locke como de Marx— le habría resultado absolutamente ajena a la imaginación técnica de la sociedad orgánica, al ser incompatible con sus principios compensatorios y distributivos. Tan crucial era la equivalencia entre sustancia y trabajo, en cualquiera de las acepciones de esta imaginación técnica temprana, que el trabajo se distinguía por su capacidad para descubrir la «voz» de la sustancia, y no simplemente por la de moldear un «recurso natural» inerte hasta convertirlo en el objeto deseado. Según observa René Dubos, entre los viejos esquimales anviliks, los que tallaban el marfil «rara vez trataban de imponer un modelo a la naturaleza, ni sus propias personalidades a la materia». Mientras sujetaba con la mano el «marfil en bruto», el artesano

lo giraba con delicadeza en un sentido y en otro, mientras le susurraba «¿Quién eres?, ¿quién se esconde en ti?». El artesano rara vez se proponía conscientemente darle al objeto una forma en particular. En lugar de obligar al fragmento de marfil a convertirse en un hombre, un niño, un lobo, una foca, una cría de morsa o cualquier otro objeto preconcebido, trataba de descubrir, de manera subconsciente, las estructuras características y los patrones inherentes al material mismo. Dejaba constantemente que su mano se guiara por la estructura interna del marfil tal y como este se revelaba bajo el cuchillo. La forma del ser humano o del animal no necesitaba ser creada; estaba allí desde el principio y solo había que liberarla.[191]

De esta forma, el trabajo era revelación tanto como realización, una sincronía entre sujeto y objeto. Solo más tarde se bifurcaría en una tiranía del sujeto sobre el objeto —que empezaba por reducir a los propios seres humanos a objetos—. Absorbida dentro de la totalidad de la sociedad orgánica, la herramienta era parte del «Modo» [Way]

del artesano, y no un componente congelado de un «instrumentario» vocacional. El término «Modo», universal y presente en las lenguas de todas las comunidades primitivas, unificaba el ethos, el ritual, la sensibilidad, la tarea y el estilo de vida con la cosmogonía y con las sustancias que componían el mundo. Separar estas instancias era simplemente inconcebible para la sensibilidad extraordinaria de aquella era remota. El trabajo, a su vez, poseía una cualidad casi coral: era como una especie de conjuro evocador, que aliviaba y extraía la sustancia que la herramienta había orgánicamente aunado con el artesano.

Hasta el día de hoy, es raro que los pueblos preliterarios trabajen en silencio. Antes bien, murmullan, cantan o tararean pausadamente; cuidan y nutren el material meciendo y ondulando sus cuerpos con suavidad, acariciándolo como si fuera un niño. La imagen de la madre cuidando de un niño es quizá más evocadora del verdadero proceso de la artesanía temprana que la del herrero golpeando el hierro candente entre el martillo y el yunque. Incluso en época más tardía, al nivel de la aldea, los cultivadores de los alimentos eran animados por cánticos corales y festivos, que los acompañaban en la ardua labor de sembrar y cosechar el grano. La «canción de trabajo», un género que aún pervivía hace un siglo en prácticamente todos los oficios preindustriales, es el eco histórico del canto primigenio, en sí mismo una técnica que extraía el espíritu de la sustancia y animaba a los artesanos y a sus herramientas.

Sabemos muy bien que los metales no se reproducen en las minas agotadas, que el marfil no esconde en su interior un ser animado y que los animales no responden amablemente a las ceremonias de caza. Pero estas fantasías pueden servir para inculcar un respeto humano por la naturaleza y para hacer que la gente valore su botín como algo más que una explotación de «recursos naturales». La ceremonia y el mito pueden resaltar ese respeto y producir una rica sensibilidad ante la integridad artística y funcional del objeto fabricado. Las ceremonias grupales, de hecho, profundizan la solidaridad del grupo y hacen que la comunidad sea más eficaz en la persecución de sus fines. Sin embargo, no es probable que la

mente moderna pueda ser persuadida de que las nociones mitopoiéticas de la caza y la artesanía están sólidamente arraigadas en fenómenos naturales. La función no debería confundirse con el hecho. Y por muy eficaces que las funciones mitopoiéticas puedan ser a la hora de lograr ciertos fines prácticos, a menudo estéticos, su éxito no valida sus pretensiones de verdad intrínseca.

Pero la experiencia ha desinflado mucho las imágenes científicas de la materia como sustrato meramente pasivo de la realidad, de la técnica como algo estrictamente «técnico» y del trabajo abstracto como un desiderátum social. El hecho de que el mundo natural esté ordenado (al menos, a una escala que hace posible la ciencia y la ingeniería modernas) sugiere desde hace mucho la posibilidad, cautivadora desde el punto de vista intelectual, de que haya en la realidad una lógica —una racionalidad, si se quiere— que bien podría poseer un significado latente. Desde hace ya unos tres siglos se ha venido estructurando una sólida visión científica de la realidad, en torno a la presuposición de que podemos interpretar el orden de la realidad conforme a una lógica científica que responde rigurosamente a sistemas racionales tan exigentes como las matemáticas. Sin embargo, no se ha presumido, ni ha llegado a sugerirse siquiera, que la lógica y la razón puedan ser inherentes al propio mundo. A la ciencia, en efecto, se le ha permitido vivir una mentira. Ha dado por supuesto, con un éxito asombroso, que la naturaleza está ordenada y que ese orden se presta a la interpretación racional por parte de la mente humana, pero que la razón es exclusivamente el atributo subjetivo del observador humano, y no de los fenómenos observados. En último término, si la ciencia ha vivido esta mentira ha sido sobre todo para evitar las «trampas» más ineludibles de la metafísica: las que postulan que un mundo ordenado que es también racional puede ser contemplado como un mundo provisto de sentido.

El término «sentido», por supuesto, tiene resonancias animistas. Sugiere un propósito, una conciencia, una intencionalidad, una subjetividad —en resumen, las cualidades que le atribuimos a la humanidad en cuanto que distinta de la naturaleza, y no a la humanidad como expresión de la naturaleza, y cuya mente está profundamente arraigada en la historia natural—. Las consecuencias lógicas de la propia lógica cientifista amenazan con

subvertir la distancia que la ciencia ha establecido cuidadosamente entre ella misma y toda la riqueza de fenómenos que somete a sus estrategias analíticas. La ciencia, en efecto, se ha convertido en un templo levantado sobre unas «ruinas» aparentemente animistas y metafísicas, sin las cuales se hundiría en la ciénaga de sus propias contradicciones.

La defensa de la ciencia contra este tipo de crítica consiste en alegar que el orden puede implicar una organización racional de fenómenos que se presta a la comprensión racional, pero que nada de esto implica subjetividad alguna, es decir, la capacidad para comprender una organización racional. Aparentemente, la naturaleza es muda, irreflexiva y ciega, por muy ordenada que esté; por lo tanto, no exhibe ni subjetividad ni racionalidad en el sentido humano, referido a fenómenos que se expresan y se dirigen a sí mismos. Es posible que esté lo suficientemente ordenada como para ser pensable, pero ella misma no piensa. Con todo, la subjetividad, incluso en su sentido humano, no es una condición ex novo ni que esté ya irremediablemente dada. Antes bien, la subjetividad puede rastrearse hacia atrás en el tiempo, a lo largo de una historia natural propia, hasta llegar a sus formas más rudimentarias, de simple sensibilidad inherente a todos los seres animados y, según filósofos como Diderot, a la reactividad (sensibilité) del propio mundo inorgánico. Aunque la mente humana bien puede ser la expresión de la subjetividad en su forma más compleja y articulada, dicha subjetividad también ha sido objeto de aproximaciones en grado creciente a lo largo de la evolución orgánica, en seres que fueron capaces de adaptarse activamente a medios muy exigentes. Aquello que hoy en día llamamos «mente» —en toda su humana exclusividad—, autocontrol y posibilidades imaginativas, son todos ellos términos emparentados con una larga evolución de la mente propiamente dicha. Antes de la aparición de la humanidad, la subjetividad, lejos de haber estado ausente del curso del desarrollo orgánico e inorgánico, estuvo siempre presente. Lo estuvo en distintos grados a lo largo de la historia natural, aproximándose cada vez más a la mente humana tal y como la conocemos hoy. A fin de cuentas, negar la existencia de la subjetividad en la naturaleza no humana supone negar que pueda existir: tanto en su forma humana dada como en cualquier otra forma.

Por añadidura, la propia subjetividad humana puede definirse como parte de la historia misma de la subjetividad natural, y no meramente como su producto (así como Hegel definía la filosofía como su propia historia). Cada capa del cerebro humano, cada fase en la evolución del sistema nervioso del ser humano, cada órgano, célula e incluso componente mineral del cuerpo humano «habla», por así decirlo, desde su nivel de organización correspondiente y desde la subjetividad gradual de su desarrollo, al hábitat externo de la evolución orgánica del que procede y al hábitat interno en el que ha sido integrado. La «sabiduría del cuerpo», al igual que la sabiduría de la mente, nos habla en una variedad de lenguajes. Es posible que nunca lleguemos a descifrar estos idiomas, pero sabemos que existen en las variadas pulsaciones de nuestros cuerpos, en el latido de nuestros corazones, en la radiante energía de nuestras musculaturas, en los impulsos eléctricos emitidos por nuestros cerebros, así como en las respuestas emocionales generadas por complejas interacciones de nervios y hormonas. Una verdadera «música de las esferas» resuena dentro de cada forma de vida, así como entre esta y otras formas de vida.

Nos acecha asimismo la posibilidad de que nuestra propia subjetividad esté impregnada de otra de diferente orden. Esta última se halla inherente en la completitud de los fenómenos y en sus interrelaciones. ¿Es exagerado preguntarse si una subjetividad orgánica, que brota de la plenitud, complejidad y autorregulación de las relaciones entre ecosistemas, exhibe una «mentalidad» en la naturaleza que es similar, en principio, a la subjetividad cerebral de los seres humanos? Cuando hablamos de la «sabiduría del cuerpo» —o, en el mismo sentido, de la «fecundidad de la vida» o de la «venganza de la naturaleza»—, utilizamos un lenguaje que a menudo va más allá de lo metafórico. Entramos en el ámbito de la «conciencia de saber» [knowingness], ámbito del que nuestros procesos estrictamente cerebrales se han autoexiliado de forma deliberada. En todo caso, reunir en un solo paradigma la historia natural de la mente y la historia de la mente natural supone plantear toda una serie de preguntas que probablemente solo puedan responderse mediante presuposiciones. En este punto llegamos a una encrucijada en el largo periplo del conocimiento mismo. Podemos optar por confinar la mentalidad estrictamente al cerebro humano, tal y como habrían hecho Galileo y Descartes,

relegándola en su totalidad al interior de nuestras bóvedas craneales. O podemos optar por incluir en ella la historia natural de la mente, expandiendo nuestra visión de la misma hasta abarcar la naturaleza en su totalidad, siguiendo una tradición que comprende la era de la especulación filosófica desde el periodo helénico hasta el Renacimiento temprano. Pero no nos engañemos pensando que la ciencia ha elegido su camino en base a presuposiciones más sólidas o más ciertas que las de las otras formas de conocimiento.

Mientras la mentalidad humana no valide su pretensión de «superioridad» adquiriendo un mejor sentido de propósito del que tiene hoy en día, nos guste o no, somos poco más que grillos del campo, cantándonos los unos a los otros. Ciertamente, nuestras palabras no tienen sentido alguno de coherencia y destino, más allá de una afectada pretensión de «superioridad» que ignora completamente nuestras responsabilidades para con otros seres humanos, la sociedad y la naturaleza. Potencialmente, tal y como lo ha expresado de forma tan bella Hans Jonas, es posible que suplamos en profundidad y percepción lo que nos falta en cosmovisión y finalidad en los logros. Pero así como la función no debe ser confundida con el hecho, tampoco debe la potencialidad confundirse con la realidad. La gran mayoría de la humanidad no está siquiera remotamente cerca de comprender sus potencialidades, y mucho menos de adquirir una percepción intuitiva de los elementos y formas de su realización. Una humanidad no realizada no es humanidad en absoluto, excepto en el sentido biosocial más limitado del término. De hecho, en esta condición, una humanidad no realizada está más atemorizada que cualquier otro ser vivo, pues posee esa mentalidad llamada mera «inteligencia» en dosis suficientes como para reunir todas las condiciones para la destrucción de la vida en el planeta.

Por lo tanto, no es en las metáforas inocentes, en las técnicas mágicas, en los mitos y en las ceremonias que generan donde la imaginación animista se ha ganado el derecho a una consideración más racional de la que ha recibido hasta ahora. Más bien, es su intuición de una lógica más completa —y posiblemente complementaria a la de la ciencia, aunque de carácter más orgánico — lo que da a la imaginación animista un valor incalculable para la mente moderna. Los esquimales anviliks yerran cuando creen que el

marfil esconde una figura que les habla, así como yerran los indios de las praderas cuando creen poder entablar un diálogo verbal con un caballo. Pero tanto el esquimal como el indio, al asumir la subjetividad del marfil y del caballo, establecen contacto con una verdad sobre la realidad que el comportamiento mítico oscurece, pero no niega. Asumen correctamente que tanto el marfil como el caballo tienen un «Modo» propio que ellos deben tratar de comprender, y a cuyas exigencias deben responder con conciencia y sabiduría. Asumen que este «Modo» es un conjunto de rasgos cualitativos —de hecho, tal y como supo ver Pitágoras, es la forma que cada objeto posee y que lo hace único—. Por último, asumen que esta forma y estas cualidades comprenden un «Modo» que existe en una constelación más amplia de interrelaciones —constelación que un mentalismo estrictamente cerebral suele pasar por alto—. Y, lo que es quizá lo más importante: el esquimal anvilik y el indio de las praderas se sitúan a sí mismos en un orden de fenómenos, un hábitat orgánico organizado que nunca es meramente una aglomeración de «objetos», sino que siempre —quizá incluso por definición— forma un organismo o una totalidad orgánica que deriva del seno de la «materia». Juegue Dios o no a los dados con el mundo, por emplear la expresiva frase de Einstein, el mundo no «cuelga suelto». Incluso cuando consideramos la más pequeña de las cosas, esta intuición no tiene precio. El marfil tiene efectivamente su «fibra», su estructura y forma internas; los buenos artesanos deben saber dónde tallar y dar forma, para llevar el material a la cumbre de su perfección estética. Cualquier resultado que sea menos perfecto de lo que podría ser es una violación de esa «fibra» y un insulto a su integridad. También un caballo tiene su «fibra», o su «Modo» —su nervio difícil, su necesidad de atención, su capacidad para sentir miedo, su goce en el juego—. Detrás de su mutismo hay una riqueza en términos de sensibilidad que el jinete debe explorar, y solo así el caballo desarrollará su propia capacidad de perfección, su potencial.

En el hábitat de la humanidad, por lo tanto, hay latentes fenómenos que «están», otros que están «llegando a ser» y aún otros que «serán». Nuestro imaginario de la técnica no puede eludir la naturaleza tan fluida del mundo en el que vivimos, ni la naturaleza tan fluida de la propia humanidad. La imaginación conceptual de nuestro tiempo debe ser capaz de abarcar este flujo, esta dialéctica

(por emplear un término del que se ha abusado demasiado), en lugar de pasar de largo con arrogancia gratuita y dogmática autoconfianza. Supeditar nuestro entorno ya frágil únicamente a lo que la humanidad, y solo la humanidad, «pueda ser» —y que desde luego no es todavía— equivale a sumergir el mundo en una oscuridad que es en gran parte de nuestra propia cosecha y mancillar la claridad que su propia evolución secular de sabiduría ha producido. En la evolución natural nosotros no somos la culminación, sino una maldición. En tanto en cuanto no nos convirtamos en lo que debemos ser en la constelación de la vida, haremos bien en vivir con el temor a lo que podemos ser.

Del orden a la razón, y de la razón al significado; de la gradual historia natural de la mente, al surgimiento de la mente humana; de la subjetividad orgánica del todo, a la subjetividad cerebral de algunas de sus partes; del «Modo» mítico, al «Modo» cognoscible: todos estos desarrollos, con sus varias presuposiciones en torno al conocimiento y a sus visiones de la realidad, no niegan las presuposiciones y visiones de la ciencia convencional, sino que se limitan a cuestionar las pretensiones científicas de universalidad. [192]

También el pensamiento griego tuvo sus visiones del conocimiento y la verdad. Moira, la así llamada diosa del destino, que precedía a las deidades olímpicas, combinaba la Necesidad y el Derecho. Ella era el sentido del que carecía la mera explicación, el punto ético hacia el que convergía una causalidad aparentemente ciega. No hay nada de «primitivo» o de meramente mitopoiético acerca de esta visión de la causalidad. Más bien al contrario: es posible que sea demasiado sofisticada y exigente para que pueda comprenderla una mente de orientación mecanicista.

Por plantear la cuestión en términos muy directos: el «cómo» de las cosas es inadecuado mientras no pueda ser iluminado por el «por qué». Los acontecimientos que carecen de la coherencia del sentido ético son meramente aleatorios. Son extraños a la ciencia, pero también a la naturaleza, ya que esta aborrece, incluso en mayor medida que el proverbial «vacío», la incoherencia y la desorganización, la falta de sentido que acompaña al desorden. Y

para la ciencia no es en absoluto humillante el reconsiderar sus presuposiciones metafísicas, para hacer hueco a otro tipo de presuposiciones metafísicas, que puedan iluminar áreas de subjetividad ante las que una perspectiva estrictamente cientifista ha demostrado ser ciega.

Estas observaciones no son sino una guía de referencia para un proyecto más amplio —una filosofía de la naturaleza—, que nazca con la vocación de resolver estos dilemas que he planteado. Tomados en su conjunto, sin embargo, su influencia en la tecnología es inmensa. Ciertamente, la máquina industrial parece haber despegado por su cuenta sin conductor (parafraseando a Horkheimer), pero esta metáfora tiende a ser un pretexto para imputarle a la máquina demasiada autonomía. Porque el conductor sigue ahí. En mayor medida incluso que la naturaleza, nosotros, que somos los creadores de esta máquina, debemos despertar de nuestro sopor. Antes de que hubiéramos desarrollado la máquina del todo, ya comenzamos a organizar nuestras sensibilidades, relaciones, valores y metas en torno a una empresa de proporciones cósmicas, cuyo fin no era otro que mecanizar el mundo. Lo que olvidamos en el proceso es que también nosotros ocupamos ese mismo mundo que tratamos de mecanizar.

■

[179] Aristóteles, «Metaphysics» (trad. McKeon), en The Basic Works of Aristotle (Nueva York, Random House, 1968), 1098b.

[180] Ibid., 981a30.

[181] Aristóteles, «Nichomachean Ethics», en ibid., 1.140a10-20.

[182] La medida en que la imagen aristotélica de la techné influyó en Marx es difícil de calibrar, particularmente en términos de la propia imagen que tenía Marx de la tecnología y la planificación. Pero estas visiones clásicas aparecen en la mayoría de las problemáticas marxianas que agrupamos bajo el epígrafe de «alienación», en la distinción entre el trabajo humano y la actividad animal y en la noción de la «humanización de la naturaleza» en los

escritos tempranos de Marx. Aristóteles, lejos de ser un pensador «primitivo» en materia de técnica y economía, era, de hecho, muy sofisticado; sus puntos de vista, más que preceder a los de Marx, de hecho, los anticiparon.

[183] Aristóteles, «Metaphysics», en ibid., 1.046b.

[184] Max Horkheimer, The Eclipse of Reason (Nueva York, Oxford University Press, 1947), p. 23.

[185] Karl Marx, El capital, vol. I (Nueva York, Random House, 1977), pp. 283-284.

[186] De hecho, uno se pregunta hasta qué punto los surrealistas, que ingresaron tan masivamente en movimientos marxistas, realmente comprendían a Marx —y quizá, incluso, su propio programa para la soberanía de la fantasía—. De manera análoga, uno no puede evitar preguntarse cómo los estudiantes parisinos de 1968 pudieron haber estampado eslóganes tales como «La imaginación al poder» sobre las banderas rojas del socialismo. Hoy en día, cuando la liberación de la imaginación implica la recuperación del propio proceso productivo en cuanto mediación ecológica entre la humanidad y la naturaleza, las incoherencias en que caen mentes ostensiblemente «sofisticadas» (en particular, aquellas que han perdido su propia materialidad en los pasillos de la academia) resultan pasmosas para la inteligencia humana.

[187] Ibid., p. 89. Las cursivas son mías.

[188] Karl Marx, El capital, vol. I, p. 128.

[189] Mircea Eliade, The Forge and the Crucible (Nueva York, Harper & Row, 1971), p. 8.

[190] Aristóteles, «On the Heavens», en Basic Works of Aristotle, 303a30.

[191] René Dubos, A God Within (Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1972), p. 11.

[192] Para evitar cualquier malentendido sobre esta afirmación, repito que no estoy cuestionando el conocimiento y el método

científicos como tales, sino más bien sus pretensiones preliminares, y a menudo metafísicas, sobre el cosmos del conocimiento en su conjunto. En este parecer me uno a Hegel, cuya distinción entre «razón» y «entendimiento» nunca ha sido tan válida como hoy. El pensamiento especulativo —la imaginación, el arte y la intuición— no es menos fuente de conocimiento que el razonamiento inductivo-deductivo, la verificación empírica y los cánones científicos de prueba. La noción de integridad —o completitud— debería aplicarse en nuestros métodos tanto como se aplica en la evolución de la realidad.

10

La matriz social

de la tecnología

Tan grave como la medida en que hemos mecanizado el mundo es el hecho de que no podamos distinguir, en nuestras vidas, lo social de lo técnico. En nuestra incapacidad para distinguir entre ambas instancias estamos perdiendo la aptitud para determinar cuál de las dos habrá de prevalecer sobre la otra. Aquí radica el meollo de nuestras dificultades a la hora de controlar la máquina. Carecemos de un sentido de la matriz social en cuyo seno ha de circunscribirse toda la tecnología, así como del sentido social que debe revestir la técnica. En lugar de ello, lo que nos encontramos es con una grotesca caricatura de la concepción griega de techné, que ya no está gobernada por el sentido de los límites. Nuestra propia concepción de la techné, completamente generada por el mercado, ha pasado a ser tan ilimitada, tan extensa y amplia, que empleamos su vocabulario (input, output, feedback, ad nauseam) para explicar nuestras más íntimas interrelaciones, que, en consecuencia, se vuelven superficiales y trilladas. En la masiva tendencia de la técnica a colonizar todo el espectro de la experiencia humana se plantea ahora la necesidad apocalíptica de detener su avance, redefinir sus metas, reorganizar sus formas, reducir sus dimensiones y, por encima de todo, reabsorberla para que adopte formas orgánicas de vida social y formas orgánicas de subjetividad humana.

El problema histórico de la técnica no radica en su tamaño o escala, ni en su «suavidad» o «dureza», ni mucho menos en la productividad o eficiencia con la que se ganó la reverencia ingenua de las generaciones anteriores; el problema radica en cómo

podremos contener (esto es, absorber) la técnica dentro de una sociedad emancipadora. En sí mismo, lo «pequeño» no es ni bonito ni feo; es, simplemente, pequeño. Algunos de los sistemas sociales más deshumanizados y centralizados se idearon a partir de tecnologías muy «pequeñas»; pero las burocracias, monarquías y fuerzas militares convirtieron estos sistemas en garrotes brutales con los que subyugar a la humanidad y, más tarde, con los que tratar de someter la naturaleza. Ciertamente, una técnica a gran escala promoverá el desarrollo de una sociedad opresiva a gran escala; pero toda sociedad intrincada sigue la dialéctica de su propia patología de dominación, independientemente de la escala de su tecnología. Puede organizar lo «pequeño» en lo repelente, tanto como imprimir una expresión arrogante en los rostros de las élites que la administran. Términos tales como «grande», «pequeño» o «intermedio», y «duro», «suave» o «tenue» son simplemente externos: los atributos de fenómenos o cosas, más que sus elementos esenciales. Puede que nos ayuden a determinar sus dimensiones, pero no explican las cualidades inmanentes de la técnica ni, en concreto, la forma en que esta se relaciona con la sociedad.

Por desgracia, la preocupación por el tamaño, la escala e incluso la maestría de la técnica desvía nuestra atención de sus problemas más significativos —en particular, sus vínculos con las estructuras y los ideales sociales de la libertad—. La elección entre una técnica libertaria y una técnica autoritaria la plantearon hace varias generaciones Fourier y Kropotkin, mucho antes de que Mumford desnaturalizara la palabra «libertario» para transformarla en el término «democrático», más amorfo y respetable desde el punto de vista social.[193] Pero esta elección no es característica de nuestro tiempo, sino que tiene un pedigrí muy complejo y de larga data. La cerámica exquisitamente diseñada de un mundo artesano que se desvanece, los hermosos mobiliarios, los diseños coloridos y sutilmente intrincados de los tejidos, los ornamentos cuidadosamente cincelados o las armas y utensilios con tanta gracia esculpidos dan fe de una riqueza de saberes, de un cuidado por el objeto, de un deseo íntimo de expresarse y de una preocupación creativa por la originalidad y el detalle que se ha extinguido casi completamente de la actividad productiva de nuestros días. Nuestra admiración por estas obras de artesanía se proyecta de manera inconsciente hacia una sensación de inferioridad, o de pérdida, con

respecto al mundo artesano que las vio nacer: un mundo que es tanto más impresionante por cuanto reconocemos el alto grado de subjetividad plasmado en sus objetos. Sentimos que seres humanos identificables dejaron la impronta de sus personalidades en estos bienes; que poseyeron una sensibilidad extremadamente sintonizada con los materiales que trabajaron, las herramientas que emplearon y las normas ancestrales que su cultura fue estableciendo a lo largo de incontables generaciones. En último término, lo que despierta nuestra emoción es el hecho de que estos objetos dan fe de un espíritu humano fecundo, una subjetividad creativa que articulaba su riqueza y su herencia cultural en materiales que en nuestras sociedades se antojan pedestres, ajenos al mérito artístico. Aquí, el halo surreal en torno a los objetos cotidianos —la reconquista de la vida cotidiana mediante una integración vibrante de manos, herramientas, mente y materiales— se logró no simplemente como parte del programa metafísico de los intelectuales europeos, sino también gracias a la acción de la gente corriente que vivió aquella vida.

Pero en nuestra preocupación por el oficio, el cuidado y la sensibilidad de los artesanos tradicionales olvidamos con demasiada facilidad la naturaleza de la cultura que produjo al artesano y su oficio. Aquí no me estoy refiriendo a su escala humana, a su sensibilidad, a sus valores o a su impulso humanista, sino a los hechos más sólidos, que tienen que ver con la estructura social y la riqueza de sus formas. Resulta bastante obvio que si los esquimales fabricaban su equipo con tanto cuidado era porque poseían un alto sentido del cuidado recíproco, y tampoco es necesario resaltar que la cualidad animada de sus objetos revelaba una cierta subjetividad y un sentido íntimo de lo animado. En última instancia, todas estas consideraciones se derivaban de la estructura libertaria de la comunidad esquimal. Análogos son los casos de las comunidades paleolíticas tardías y del Neolítico temprano (o de la sociedad orgánica en general), cuyos objetos aún nos hechizan, y cuyas tradiciones conformaron más tarde la base comunal y estética de las «grandes civilizaciones» de la antigüedad. En la medida en que sus tradiciones sociales mantienen su vitalidad —aunque solo sea en forma de vestigio—, sus saberes, herramientas y artefactos retienen la fundamental impronta del artesano, concebido como un ser y un sujeto por sí mismo creativo y productivo.

En un principio, la técnica libertaria se distingue de la autoritaria por algo más que la simple escala de producción, el tipo o el tamaño de las aplicaciones o incluso la forma en que se organiza el trabajo, por importantes que puedan ser estos factores. Quizá la razón más crucial que explica esta distinción sea el surgimiento de una técnica institucional: la corporación sacerdotal, las burocracias que fueron emergiendo paulatinamente en torno a ella, las posteriores monarquías y fuerzas militares que las reemplazaron, así como los mismos sistemas de creencia que validan toda la estructura jerárquica, y que dotan al núcleo autoritario de una técnica autoritaria. Los espléndidos excedentes materiales no produjeron las jerarquías y las clases dirigentes, sino que fueron las jerarquías y las clases dirigentes las que produjeron los espléndidos excedentes materiales. Mumford puede que dé en el clavo cuando observa que una de las primeras máquinas que aparecieron en la historia no era un conjunto inanimado de componentes técnicos, sino una «megamáquina» absolutamente animada y compuesta por una masa de seres humanos, cuyo trabajo coordinado a gran escala levantó las enormes obras públicas y mausoleos de las «civilizaciones» tempranas.[194] Pero las religiones y las burocracias seculares crecientes eran, desde el punto de vista técnico, incluso más autoritarias. De hecho, ellas fueron las «máquinas» más tempranas y que finalmente hicieron posible la «megamáquina» —las que la movilizaron, dirigiendo sus energías hacia fines autoritarios.

Sin embargo, el logro más significativo de estas burocracias no fue la coordinación y racionalización de esta recién desarrollada máquina humana. Antes bien, fue la eficacia con la que redujeron a sus sujetos animados —sus vastos ejércitos de campesinos y esclavos— en objetos absolutamente inanimados. La «megamáquina» podía disolverse con la misma facilidad con que era movilizada; sus componentes humanos vivían la mayor parte de sus vidas en la matriz orgánica de la sociedad de la aldea. Más importante que la «megamáquina» era el grado en que las tecnologías institucionales cosificaron el trabajo que esta generaba y, sobre todo, a los trabajadores que la conformaban. El trabajo y el trabajador no solo sufrían bajo el látigo de la explotación material, sino también, e incluso en mayor medida, bajo el látigo de la degradación espiritual. Como ya he señalado, las jerarquías y clases

sociales tempranas aseguraban sus pretensiones de soberanía no solo mediante un proceso de elevación, sino también por un proceso de degradación. Los vastos ejércitos de trabajadores en régimen de corvea que arrastraron los enormes bloques de piedra a lo largo de las orillas del Nilo para construir las pirámides ofrecían una imagen no solo de una humanidad oprimida, sino de bestias deshumanizadas —y en último término, de objetos inanimados, sobre los que sus superiores y gobernantes podían dar rienda suelta a su sentido del poder—.[195] Su sudor era el bálsamo del gobierno; el hedor de sus cuerpos, el incienso de la tiranía; sus cadáveres, un trono para que hombres mortales pudieran vivir según los embriagadores códigos de los dioses. Para que los muchos llegaran a ser menos, los menos debían ser más.

A nosotros nos resulta difícil entender que las estructuras políticas pueden ser no menos técnicas que las herramientas y las máquinas. En parte, esta dificultad surge porque nuestras mentes han recibido la impronta de una metafísica dualista de las «estructuras» y las «superestructuras». Diseccionar la experiencia social en lo económico y lo político, lo técnico y lo cultural se ha convertido en una cuestión de segunda naturaleza, que se resiste ante cualquier intento de fusionar un elemento con el otro. Pero esta tendencia se debe también en parte a una oportunista prudencia política, que es poco dada a confrontar las crudas realidades del poder en un periodo de acomodo social. Es mejor y más seguro tratar con la técnica en cuanto que herramientas, máquinas, trabajo y diseño, en lugar de con la técnica en cuanto que instituciones políticas coercitivas, que organizan los mismos utensilios, trabajo e imaginación que forman parte del compuesto técnico moderno. Más vale tratar la cuestión de cómo estos medios logran implementar ciertas formas destructivas o constructivas en el paisaje natural que explorar las deformaciones que producen dentro de la propia subjetividad.

Una tecnología liberadora presupone unas instituciones liberadoras; una sensibilidad liberadora requiere de una sociedad liberadora. Análogamente, los saberes artísticos son difícilmente concebibles en ausencia de una sociedad desarrollada de forma artística, y la «inversión de las herramientas» es imposible sin una inversión radical de todas las relaciones sociales y productivas. Hablar de

«tecnologías apropiadas», «herramientas amenas» y «simplicidad voluntaria» sin desafiar de manera radical las «tecnologías» políticas, las «herramientas» mediáticas y las «complejidades» burocráticas que han convertido estos conceptos en «formas de arte» elitistas supone traicionar completamente su promesa revolucionaria en cuanto que desafío a la estructura social existente. Lo que hace tan desagradable la mentalidad de «nave espacial» de Buckminster Fuller y la mentalidad de diseño de los catálogos del «hágalo usted mismo», así como las publicaciones periódicas, los catálogos y los empresarios del «movimiento de la tecnología apropiada», es su disposición a llegar a compromisos «pragmáticos» con las tecnologías políticas de agencias gubernamentales y cuasigubernamentales, que alimentan precisamente las mismas tecnologías a las que ellos dicen oponerse.

Una vez que asumimos que el término «técnica» debe también incluir instituciones políticas, burocráticas y de gestión, nos vemos obligados a buscar las esferas no técnicas —las esferas sociales— que han resistido al control técnico de la vida social. Por decirlo en términos más precisos: ¿cómo podría la esfera social absorber las máquinas que promueven la mecanización de la sociedad? Ya he señalado que la gran mayoría de la humanidad con frecuencia ha opuesto resistencia al desarrollo técnico. Históricamente, los europeos manifestaron casi en solitario su voluntad de aceptar y promover acríticamente la innovación técnica. Incluso esta predisposición se dio en tiempos relativamente tardíos, coincidiendo con el surgimiento del capitalismo moderno. El rompecabezas histórico en torno a lo que hace que algunas culturas sean más proclives al desarrollo técnico que otras solo puede resolverse en lo concreto, explorando las varias culturas desde el punto de vista interno y revelando, si es posible, la naturaleza de su desarrollo.

El rasgo más importante de la técnica en un complejo societario preindustrial es la medida en que esta es adaptiva, más que innovadora. Allí donde una cultura es rica en cuanto a su estructura social, allí donde disfruta de una abundancia de relaciones humanas y responsabilidades comunitarias, así como de un corpus

compartido de preocupaciones mutuas, tiende a elaborar un nuevo conjunto técnico, más que a «desarrollarlo». Controladas por las limitaciones del usufructo, la complementariedad, el mínimo irreductible y la desacumulación, las sociedades tempranas tendían a elaborar la técnica con una prudencia considerable, y con una cuidadosa sensibilidad para determinar el grado en que la tecnología podía ser integrada en las instituciones sociales existentes. Normalmente, la técnica carecía de capacidad para alterar de forma significativa una estructura social. La innovación técnica se daba en respuesta a cambios climáticos a gran escala o a invasiones violentas —que a menudo transformaban tanto al invasor como al invadido—. Incluso en aquellos casos en los que la «superestructura» de una sociedad cambiaba considerablemente o adquiría un carácter marcadamente dinámico, la «estructura» social cambiaba poco, o no lo hacía en absoluto. El acertijo de la «inalterabilidad de las sociedades asiáticas», tal y como Marx lo describiera, es de hecho la solución a todo el enigma de la interacción de la sociedad con la técnica. Allí donde la técnica —burocrática, sacerdotal y dinástica, así como la de las herramientas, máquinas y nuevas formas de trabajo— invadía la vida social de tribus y aldeas, esta última tendía a emanciparse de la primera, para desarrollar, impasible, una vida y una dinámica propias. Los poderes reales de aquella aldea asiática para resistir las invasiones técnicas o para asimilarlas a sus formas sociales no radicaban en «una división sistemática fija del trabajo», tal y como pensaba Marx. Antes bien, sus poderes de resistencia procedían de la intensidad de la vida familiar en India, del elevado nivel de cuidados, mutualismo, cortesía y prestaciones humanas que los aldeanos compartían como normas culturales, de los rituales que rodeaban la vida personal y social, del profundo sentido de arraigo en un grupo comunal y del profundo sentido de la meta y el propósito que estas elaboraciones culturales impartían a la comunidad.

Es sorprendente hasta qué punto la innovación técnica dejó inalterados amplios aspectos de la vida social, y cómo, en muchas ocasiones, contribuyó muy poco a explicar los grandes procesos históricos. A pesar del conjunto extraordinario de avances técnicos que produjo, la revolución neolítica transformó relativamente poco las sociedades que la promovieron o que adoptaron sus tecnologías. En el seno de una misma comunidad, la caza coexistió con los

nuevos sistemas de horticultura hasta el umbral de la «civilización», y con frecuencia, en no pocas áreas, hasta bien entrada la antigüedad. Los poblados y asentamientos, que en Europa central eran con frecuencia itinerantes, en Oriente Próximo mantuvieron unos rasgos de fuerte impronta tribal. Los estudios de James Mellaart sobre Çätal Hüyük,[196] ciudad neolítica de Turquía central, presentan una comunidad considerable de miles de miembros bien equipados con una tecnología bastante sofisticada, que al parecer se distinguía por su matricentricidad, su carácter igualitario y sus cualidades pacíficas. En una fecha tan reciente como 350 d. C., los indios de la cultura nazca en las regiones costeras de Perú presentaban «una imagen general de pueblo democrático y sedentario sin distinciones marcadas de clase ni autoritarismo, y posiblemente sin una religión establecida», según observa J. Alden Mason. A diferencia de la coetánea cultura moche de los alrededores, los nazca mostraban

menos diferencias en la «riqueza» o pobreza de los enterramientos, y las mujeres parecen estar en pie de igualdad con los hombres en este aspecto. La aparente ausencia de grandes obras públicas, las abundantes muestras de ingeniería y las pirámides-templos indican una falta de liderazgo autoritario. En lugar de ello, el tiempo libre de la gente parece haberse disfrutado en la producción individual, especialmente en la fabricación de vasijas y tejidos perfectos, exquisitos.[197]

No está en absoluto claro que las técnicas neolíticas —tales como la cerámica, el tejido, la metalurgia, el cultivo de alimentos y los nuevos medios de transporte— alteraran en ningún sentido cualitativo los valores del usufructo, la complementariedad y el mínimo irreductible, valores que prevalecían en la sociedad de cazadores-recolectores. Es más: en muchos casos, es posible que los hayan fortalecido. En una época en que las palabras «revolución neolítica» se supone que han de transmitir la idea de unos cambios sociales drásticos, inducidos —se piensa— por innovaciones técnicas, puede ser oportuno devolver algo de equilibrio a la cuestión, enfatizando la continuidad en valores, perspectivas y

responsabilidades comunitarias que las nuevas aldeas neolíticas preservaron y probablemente fortalecieron.

La prehistoria del Nuevo Mundo es una mina de datos, cuestiones provocadoras y posibilidades imaginativas que se han visto tan sesgadas en su interpretación por las corrientes neomarxistas que se diría que aquellas culturas no eran sino meras reacciones a los factores climáticos y tecnológicos. Sin embargo, después de haber categorizado a las comunidades indígenas en función de los inventarios compuestos por sus «juegos de herramientas» y entornos ambientales, con frecuencia nos sorprende hallar hasta qué punto se parecen entre sí en materia de actitudes, en su sustancia cultural básica e incluso a nivel ceremonial. Entre bandas, tribus, caudillajes y Estados, nos encontramos con una extraordinaria similitud de perspectivas, convenciones humanas básicas, solidaridad comunal y cuidados mutuos que tiende a prevalecer sobre las diferencias en cuanto a actividades económicas —de recolectores, cazadores, agricultores o combinaciones de las anteriores—. Estas semejanzas son más fuertes a nivel comunitario que en las cúspides políticas o cuasipolíticas de las sociedades.

La técnica, en el sentido estrecho e instrumental del término, no llega a dar cuenta del todo, ni tampoco adecuadamente, de las diferencias institucionales que existen entre una federación más o menos democrática, como puede ser la de los iroqueses, y un imperio marcadamente despótico, como el inca. Desde un punto de vista estrictamente instrumental, ambas estructuras se sustentaban en base a «juegos de herramientas» casi idénticos. Ambas se dedicaban a prácticas hortícolas con utensilios primitivos de labranza y azadas de madera. Sus técnicas de tejido y metalurgia eran muy similares y sus recipientes eran igualmente funcionales. Como todas las sociedades del Nuevo Mundo, ambas carecían de grandes animales domésticos para fines agrícolas, de arados, de vehículos con ruedas, de tornos, de tejedoras y telares mecánicos, de técnicas de fundición, de fuelles y de herramientas de carpintería siquiera modestamente avanzadas: en resumen, desconocían prácticamente todas las técnicas que marcan los avances más significativos del Neolítico. Cuando consideramos los «juegos de herramientas» de iroqueses e incas, diríamos que estamos más cerca del Paleolítico tardío que del alto Neolítico. Tampoco discernimos

diferencias marcadas entre ambos en lo que se refiere a su orientación con respecto a las cuestiones del compartir, la ayuda comunal y la solidaridad interna. A nivel comunitario de la vida social, las poblaciones iroquesa e inca eran enormemente similares, con una articulación social y cultural igualmente rica.

Era, sin embargo, en el nivel político de la vida social donde la estructura confederal y democrática de las cinco tribus indias de los bosques difería de manera evidente y decisiva de la estructura centralizada y despótica de las sociedades —jefaturas o caudillajes — indias de las montañas. Las primeras eran una confederación en alto grado libertaria, cimentada por jefes elegidos (en algunos casos, por mujeres) y que rendían cuentas, asambleas populares, un procedimiento de toma de decisiones por consenso en el consejo unido tribal en cuestiones de guerra, la prevalencia de la descendencia matrilineal y un considerable grado de libertad personal. En cambio, las segundas constituían un Estado autoritario en grado sumo, que giraba en torno a la persona de un «emperador» deificado y con un poder teóricamente ilimitado; estaban marcadas por una infraestructura burocrática lejana, por una descendencia patrilineal y por un campesinado completamente subalterno. Entre las tribus iroquesas, la gestión comunitaria de los recursos y de la producción se daba al nivel del clan. En contraste, los recursos de los incas eran en su mayor parte de titularidad estatal, y la producción del imperio consistía más que nada en una confiscación de comida y materiales textiles para su redistribución a almacenes centrales y locales. Los iroqueses trabajaban juntos libremente, más por inclinación que por compulsión, mientras que los campesinos incas proporcionaban trabajo en régimen de corvea a una casta sacerdotal abiertamente explotadora y a un aparato estatal con un sistema de gestión casi industrial.

Sin duda, los factores climáticos y geográficos ayudaron a conformar la estructura desarrollada por los dos sistemas de asociación. Así, un área con una densa masa forestal tendería a producir unidades políticas más autónomas de lo que producirían áreas geográficas más abiertas, donde la visibilidad entre comunidades era alta. La variada geografía física de los Andes, desde el exuberante valle amazónico hasta las prácticamente yermas laderas del Pacífico, habría penalizado severamente el

trabajo movilizado, la comunitarización de los recursos de diferentes ecosistemas y una más segura y diversificada redistribución de los bienes. Dicho esto, también es cierto que el mismo terreno montañoso que promovió la descentralización entre las polis griegas no pareció inhibir la centralización entre los incas, y la templada tierra boscosa que favoreció una sociedad jerárquica en la Europa medieval no obstruyó la soberbia elaboración de una democracia igualitaria en la América precolombina.

La mirada retrospectiva y una elección muy selectiva de «juegos de herramientas» pueden ayudarnos a describir cómo una banda se convirtió en tribu, una tribu, en sociedad de jefatura, y una sociedad de jefatura, en Estado, pero lo que no explican es por qué se dieron estas transiciones. Las jerarquías y las clases han empleado los cambios en los énfasis para revertir las relaciones sociales y pasar de sistemas de libertad a sistemas de gobierno, pero sin prescindir en el proceso de ninguno de los términos del vocabulario de la sociedad orgánica. Por irónico que parezca, esta astucia por parte de los gobernantes indica hasta qué punto la comunidad valoraba sus tradiciones igualitarias y complementarias.

Completamente al margen de la prehistoria del Nuevo Mundo, mucho antes se había iniciado un desarrollo social de amplio alcance en Oriente Próximo, desde donde fue proyectándose hasta alcanzar todo el continente euroasiático. La revolución neolítica del Viejo Mundo era más antigua y, en términos tecnológicos, más dramática que la del Nuevo. Pero la tecnología, en un sentido estrictamente instrumental, explica sorprendentemente poco sobre los profundos desarrollos que llevaron a la sociedad a unos sistemas semiindustrializados —de hecho, relativamente mecanizados— en agricultura, alfarería, metalurgia e industria textil y, sobre todo, a un sistema altamente coordinado de movilización del trabajo.

En términos tecnológicos, ninguno de los grandes imperios de la antigüedad se desarrolló sustancialmente más allá del Neolítico tardío o de los primeros estadios de la Edad del Hierro. Desde un punto de vista estrictamente instrumental, el conjunto de sus saberes técnicos era destacable por su pequeña escala. Tal y como observa Henry Hodges en su estudio general de la técnica clásica:

El mundo antiguo bajo la dominación de Roma había adquirido de hecho una especie de clímax en el terreno tecnológico. Hacia el final del periodo romano, muchas tecnologías habían avanzado tanto como era posible con el equipo disponible entonces, y para que pudiera progresarse ulteriormente, se necesitaba una infraestructura más grande o más compleja. A pesar del hecho de que los romanos eran muy capaces de permitirse empresas gigantescas, sus tecnologías se mantuvieron a un nivel de pequeños equipamientos. Así, por ejemplo, si se necesitaba incrementar la producción de hierro, se multiplicaba el número de hornos, pero los hornos propiamente dichos siguieron siendo de un tamaño similar. Sea cual sea la causa, la idea de construir un horno más grande y de diseñar una maquinaria para tal fin estaba al parecer más allá de la mente romana. Como resultado de ello, los últimos siglos de dominación romana produjeron poca cosa que fuera nueva desde el punto de vista tecnológico. No se descubrieron nuevas materias primas ni se inventaron nuevos procesos, y podría incluso afirmarse que bastante antes de que Roma cayera, toda la innovación tecnológica había cesado.[198]

Pero, lo que se dice innovación, había mucha —si bien no en los instrumentos de producción, sino en los instrumentos de administración—. En términos de su burocracia de largo alcance, su sistema legal, sus fuerzas militares, la movilización del trabajo y la centralización del poder, el Imperio romano, en su punto álgido, era el heredero, cuando no el igual, del aparato autoritario de los imperios precedentes.

Probablemente, no hubo otro sistema imperial en el Viejo Mundo que alcanzara los atributos totalitarios de Egipto o la brutalidad de Asiria. El trabajo en régimen de corvea proporcionó al Oriente Próximo sus edificios públicos, templos, mausoleos, esculturas megalíticas y símbolos, así como sus obras de irrigación, tan bien coordinadas. Egipto y Mesopotamia abrieron el camino, alistando cientos de miles de personas para levantar las estructuras que aún hoy monumentalizan la identidad de aquellas tierras. Pero el temprano dirigismo laboral de los despotismos del Oriente Próximo

no establecía distinciones de clase ni de estatus: tanto los artesanos como los campesinos, tanto la población urbana como la rural, los ricos como los pobres, los escribas como los obreros —e incluso, tanto los sacerdotes egipcios como sus congregaciones— se hallaban sujetos a las exigencias laborales provenientes del Estado. Más tarde, esta «democracia» del trabajo y el esfuerzo iba a ser la excepción que confirmaría la regla, hasta convertirse en un fardo abiertamente oneroso sobre las espaldas de la población pobre del campo y de la ciudad.

En regiones con pequeños granjeros era difícil establecer Estados totalitarios. Allí donde su posición se veía amenazada, o donde había grandes excedentes de trabajo disponibles, los Estados centralizados eran una posibilidad mucho más realista y, por lo tanto, más frecuente. Cartago y Roma cultivaron sistemas de latifundio: una economía de plantaciones con un régimen de trabajo de cuadrillas (en su mayoría, de esclavos). Esparta introdujo un sistema pseudocomunista de guerreros de élite, donde a cada ciudadano se le daba al nacer una jurisdicción de propiedad estatal —un terreno trabajado por siervos o ilotas—, el cual revertía a la polis tras su muerte. En cambio, Atenas y la Palestina hebrea desarrollaron una clase de campesinos libres que labraban la tierra trabajando en familia, y a menudo con la ayuda de dos o tres esclavos.

Pero si dejamos al margen los pocos terrenos que eran labrados por un campesino individual, el auténtico sello distintivo de las «civilizaciones» tempranas consistía en un amplio sistema de trabajo movilizado —dedicado, en parte o en su totalidad, al cultivo de alimentos y a las obras monumentales—. Allí donde eran necesarios los sistemas elaborados de irrigación, las clases subalternas que formaban las sociedades ribereñas ganaban sin duda una mayor seguridad material en estos sistemas totalitarios de organización y redistribución del trabajo de la que habrían disfrutado por su cuenta. Los registros funerarios egipcios celebran el éxito con que los faraones aliviaron las hambrunas locales. Pero aquello que el campesinado adquiría en forma de salvaguardas contra las incertidumbres de la naturaleza es más que probable que lo perdiera, por otro lado, en forma de penalidades y trabajos que les eran exigidos para la construcción de unas obras tan monumentales

como a menudo frívolas. Como tampoco podemos estar muy seguros, a diferencia de los arqueólogos de la pasada generación, de que los regímenes altamente centralizados del Viejo Mundo (y del Nuevo) mejoraran en gran medida la coordinación y eficacia de los sistemas de irrigación aluviales. Una cuidadosa red de zanjas, canales y depósitos había aparecido en las zonas áridas mucho antes de que entraran en escena las «altas civilizaciones» de la antigüedad. El hecho de que las comunidades hidráulicas del mundo predinástico estuvieran tan gravemente afligidas por conflictos sobre derechos de acceso al agua y a la tierra era evidentemente un problema serio, pero la centralización a menudo servía simplemente para escalar el nivel de conflicto entre reinos e imperios, haciéndolo más destructivo.

Desde el Nuevo Mundo hasta el Viejo, la formidable elaboración de Estados centralizados y la proliferación de cortes, nobles, castas sacerdotales y élites militares se vio apoyada por una —en gran medida parasitaria— tecnología institucional de dominación, compuesta de ejércitos, burócratas, impuestos al campesinado, agencias jurídicas y un sistema de creencias a menudo brutal, basado en el sacrificio y la autoabnegación. En ausencia de esta tecnología política, la movilización del trabajo, la obtención de amplios excedentes materiales y el despliegue de «juegos de herramientas» particularmente simples para la realización de tareas técnicas monumentales habría sido inconcebible. Más allá de la responsabilidad de reclutar enormes masas de seres humanos en regimientos dedicados a tareas concretas, este sistema tenía tres metas esenciales: intensificar el proceso de trabajo, abstraerlo y cosificarlo. Se emprendió un esfuerzo cuidadosamente planificado para estructurar el proceso laboral, de manera que el Estado pudiera extraer de las «masas» hasta la última gota de trabajo, reducirlo a un tiempo de trabajo indiferenciado y transformar a los seres humanos en meros instrumentos de producción. Desde el punto de vista histórico, esta trinidad infame de intensificación, abstracción y cosificación pesó más en la humanidad, como si fuera un veredicto maligno de desarrollo social, que el mito teológico del pecado original. Para producir semejante aflicción no se necesitaba «revolución» alguna en las herramientas ni en las máquinas. Ante todo, era el resultado de jerarquías cristalizadas en élites guerreras, así como de la creación de una técnica institucional de

administración —en particular, de la burocracia que gestionaba la economía— encarnada en gran medida en el Estado. Más tarde, esta técnica de administración iba a adquirir un carácter eminentemente industrial, encontrando su expresión más asombrosa en el sistema de la fábrica moderna.

La economía feudal de la Edad Media, así como el sistema gremial de sus ciudades, nunca llegó a llevarse bien, en términos sociales, con los conceptos antiguos del trabajo y la técnica. Imbuidas por las nociones romanas de justicia, las tradiciones tribales germánicas coexistieron durante siglos en tensión no resuelta con las pretensiones centralistas de monarquías materialmente débiles, así como con un papado ideológicamente sospechoso. Retraída a la fuerza desde su mar interior, Europa se vio enterrada en sus enormes bosques, ciénagas y montañas, víctima de las infaustas invasiones provenientes del norte y del este. Aquí, el feudo se convirtió en el interregno social que preparó el terreno para un nuevo punto de partida histórico. A partir del siglo XI, la técnica vivió un auge que no se había visto desde la revolución neolítica. En orden sucesivo, el empleo de molinos de viento fue seguido del arnés (que hizo posible tirar de pesados arados y transportar bienes tierra adentro a bajo coste), de asombrosos avances en el terreno de la metalurgia y de las herramientas metálicas, de un impresionante y muy desarrollado sistema agrícola, de una compleja maquinaria técnica, basada en gran medida en componentes de madera, y de una versión sofisticada de la antigua rueda de agua, que habría sorprendido a los ingenieros romanos más informados.

Sin embargo, ninguna de estas innovaciones técnicas produjo ningún cambio decisivo en las relaciones sociales medievales. Si exceptuamos las polis griegas, las ciudades medievales eran generalmente más democráticas que los centros urbanos de la antigüedad, mientras que el sistema agrario estaba menos movilizado y racionalizado y los oficios de los artesanos eran más individualistas y tenían una estructura más democrática. No podemos hacernos una idea de esta favorable constelación de circunstancias sociotécnicas si no tenemos en cuenta que el Estado y sus burocracias habían alcanzado su punto más bajo en la historia de la centralización política y de la burocratización. Hasta el surgimiento de naciones-Estado en Inglaterra, Francia y España

entre los siglos XV y XVII, Europa, en términos comparativos, estaba libre de los despotismos y burocracias que aplastaban la vida social en el norte de África, Oriente Próximo y Asia.

La clase que más se benefició del surgimiento de los Estados-nación fue la burguesía europea. Unas monarquías cada vez más centralizadas, con unos subalternos cada vez más burocráticos, imponían la paz del rey en las rutas comerciales de la Europa interior, los tribunales del rey sobre los sistemas locales de arbitraje, la moneda real sobre la divisa errática de metal que distribuían los «barones ladrones» de las finanzas, la marina real sobre las redes marítimas piratas y los ejércitos reales sobre unos mercados recién colonizados. Esta estructura, incluso en mayor medida que cualquier «avance» apreciable en materia de técnica instrumental, aportó la base para el siguiente gran sistema de movilización del trabajo: la fábrica. Los orígenes modernos del trabajo abstracto hay que buscarlos no solo en la economía de mercado y en su sistema monetario de tipos de cambio claramente definido, sino también en el mundo rural inglés. Allí, los «factores» que llevaban las materias primas y los tejidos semiterminados a las industrias artesanales agruparon, con el tiempo, a los obreros bajo un mismo techo (en una «factoría»), a fin de racionalizar e intensificar un cuerpo técnico bastante tradicional, bajo la atenta mirada de los capataces y la mirada glacial de astutos emprendedores industriales sin escrúpulos.

La fábrica temprana no introdujo ninguna mejora técnica definitiva, más allá de la abstracción, racionalización y cosificación del trabajo —y la consiguiente manifestación de estos factores en los seres humanos—. Se siguió hilando, tejiendo y tiñendo con las mismas máquinas que los pequeños artesanos habían venido utilizando en sus propias casas durante generaciones. A este conjunto de máquinas no se añadió motor alguno hasta más de un siglo después, cuando se inventó la maquinaria para hilar, tejer y teñir. En cambio, la antigua técnica había sido reemplazada por otra nueva: la técnica de la supervisión, con su intensificación despiadada del proceso de trabajo, la introducción sin escrúpulos del miedo y la inseguridad y las conductas degradantes orientadas al control. Allí donde los «factores» habían comprado productos, y no personas, la fábrica compraba personas, y no productos. Esta reducción del

trabajo, desde su encarnación en productos hasta su conversión en capacidad de la gente, fue algo decisivo; transformó a individuos bastante autónomos en productos completamente administrados y otorgó a los productos una autonomía que los hacía parecer personas. La cualidad animada que los objetos adquirieron —cualidad que Marx denominó con acierto el «fetichismo de las mercancías»— fue a costa de la cualidad animada de las propias personas. Se estaba gestando una clase subalterna que era casi tan inorgánica como la fábrica en la que trabajaba y las herramientas que empleaba: una transustanciación de la propia humanidad, que iba a tener profundas consecuencias en el legado de dominación y en el futuro de la libertad humana.

Dejando a un lado el espléndido despliegue de dispositivos y motores primarios que la fábrica iba a poner a su servicio, el logro técnico más importante que le debemos a la fábrica tuvo lugar en la técnica de su propia administración. No menos importante que esta progresiva colección de elementos técnicos fue la evolución de la sociedad por acciones hasta convertirse en la corporación multinacional, así como la correspondiente evolución del físico y combativo capataz, que se transformaría en el ejecutivo corporativo, políglota y de modales suaves. También el Estado sufrió su propia transformación, pasando de ser una corte real, con sus jueces y escribas manchados de tinta, a una exuberante población burocrática que, junto con su brazo armado militar, conformaría una nación-Estado por derecho propio, dentro de los confines de la nación. El aparato burocrático que antaño sostuvo monarquías abiertamente totalitarias, como la de los incas en Perú o la de los faraones en Egipto, palidece al compararlo con las burocracias corporativas, civiles y de gestión al servicio de una sola ciudad comercial norteamericana, japonesa o europea.

Pero ninguna descripción de este desarrollo puede por sí sola pretender ser una explicación exhaustiva. La burocracia, concebida como una técnica institucionalizada por derecho propio, bien puede tener sus orígenes en el mundo primordial. Aquí no me estoy refiriendo solo a la dialéctica interna de la jerarquía, que da lugar a un legado de dominación en forma de gerontocracias, corporaciones sacerdotales, patriarcado y caudillos guerreros. De igual forma me preocupa la esfera civil del varón, que produce sistemas militares y

ceremoniales racionalizados como mecanismos compensatorios para su propio estatus ambivalente en la sociedad orgánica. El varón se siente necesariamente menos realizado en una sociedad doméstica, donde la mujer representa el núcleo de la actividad social auténtica, que en una sociedad civil —que, no obstante, él debe elaborar como esfera estructurada y completamente articulada de vida—. Su identidad misma está en juego en un mundo donde la producción y la reproducción giran en torno a la mujer, donde la «magia» de la vida habita en los íntimos procesos vitales femeninos, donde la crianza de los más jóvenes, la organización del hogar y la fecundidad de la naturaleza parecen ser funciones de su sexualidad y de su personalidad. En este sentido, el hecho de que él «envidie» o no la matricentricidad carece de importancia; él ha de desarrollar una identidad propia, cuya expresión más pervertida la constituyen la guerra, la arrogancia y la subyugación.

La identidad masculina no tiene por qué hallar su autorrealización en una órbita de poder y dominación; sin embargo, allí donde esto se da a una escala lo suficientemente grande, resulta fatal para el medio social en su conjunto. No solo la propia comunidad se ve transformada por la conversión de esta esfera civil en una esfera política, a menudo militarista; las comunidades de alrededor deben también responder —bien con ánimo protector, bien con ánimo agresivo— ante la podredumbre que se extiende dentro del ecosistema social. Una cultura democrática, igualitaria y posiblemente matricéntrica como fue la de los indios nazcas de la zona andina se habría visto obligada a reaccionar de forma agresiva ante una cultura autoritaria, jerárquica, patricéntrica y militarista como la de los vecinos moches. Siempre que se da una exposición suficiente a fuerzas externas se produce un proceso de selección negativa en la escala de la vida política, que favorece la expansión de las culturas despiadadas a costa de las más igualitarias. Lo sorprendente en torno al desarrollo social no es el surgimiento de despotismos en el Nuevo y en el Viejo Mundo, sino su ausencia en extensas áreas del mundo en general. Lo que da fe del poder benigno inherente a la sociedad orgánica es el hecho de que muchas culturas no siguieron la ruta social hacia la constitución del Estado, el trabajo movilizado, las distinciones de clase y la guerra profesional —muchas, incluso, se recluyeron en áreas remotas del mundo para escapar, precisamente, a este destino—.

Quizá el factor ideológico más importante a la hora de promover el desarrollo del capitalismo en la sociedad europea fuera el cristianismo, con su fuerte énfasis en la individualización, su alta estima por el papel redentor del trabajo, su forma de elevar una Supernaturaleza abstracta sobre la naturaleza concreta, así como su negación de la importancia de la comunidad como algo distinto de la congregación papal universal. No es necesario abundar en el hecho de que la iniciativa individual, incluso en mayor medida que un elevado sentido de la individualidad, ha promovido la voluntad y el ingenio humanos. Los Thomas Edison y los Henry Ford del mundo no son grandes individuos, pero seguramente sí son egos codiciosos —caricaturas vulgares de los bíblicos «hombres sin piedad»—. La transformación de la voluntad de Yavé en la voluntad del hombre es una tentación tan obvia que no se puede evitar mencionarla. Hasta los ministros y misioneros de la Iglesia, empujados por su celoso fanatismo, son más claramente burgueses que simples héroes homéricos que vivieron conforme a los cánones de una cultura de la vergüenza.

Este énfasis en el ego personal, con su sentido viajero del emprendimiento, se vio reforzado por la obsesión cristiana con el trabajo. Históricamente, la Iglesia situaba su apuesta más alta en la fe antes que en las obras, en la contemplación antes que en el trabajo. Pero, en la práctica, las órdenes cristianas medievales eran mundanos establecimientos laborales, que dejaron una honda impronta en el campesinado tecnológicamente infradesarrollado alrededor de ellas. Los monasterios jugaron un papel muy destacado en la innovación de la tecnología y en la racionalización del trabajo; de hecho, fueron pioneros, en cuanto misiones dedicadas a la diseminación no solo de la fe, sino también del conocimiento técnico y de los sistemas de trabajo ordenados y planificados. En este sentido fueron muy bien recibidos, ya que no era necesario predicar un evangelio del trabajo a comunidades agrarias fuertemente empobrecidas, que necesitaban desesperadamente el conocimiento técnico de las cultas y disciplinadas órdenes monásticas.

La ética del trabajo, a pesar de su mala reputación actual —se tiende a ver en ella una suerte de argucia calvinista—, no es un invento de la burguesía, ni tampoco de las clases dirigentes

preindustriales. Por irónico que parezca, su origen hay que buscarlo en los propios desfavorecidos. La ética del trabajo aparece por vez primera en Los trabajos y los días, de Hesíodo,[199] que es una especie de Ilíada campesina del siglo VII antes de Cristo, cuyo prosaico y antiheroico título y tenor refleja el tributo que el pobre rinde a su vida pobre. Por primera vez en un texto escrito, el trabajo —en contraste con el valor— se presenta como un atributo de nobleza y responsabilidad personal. El hombre virtuoso que se somete al yugo del trabajo ocupa el centro de la escena poética, y expulsa con envidia y a codazos al aristócrata, que vive del esfuerzo ajeno. De esta forma, los pobres atesoran sus virtudes, atributos del trabajo duro, la renuncia y la buena administración, tanto más para afirmar su superioridad sobre el privilegiado, que disfruta de una vida ociosa, gratificante y placentera. Tiempo después, las clases dirigentes reconocerán la riqueza del tesoro ideológico oculto que los Hesíodos de la historia les legaron: ellas también ensalzarán las virtudes de la pobreza para los débiles y los mansos, que hallarán su recompensa en el cielo, mientras los arrogantes pagarán con el infierno su pecaminoso «paraíso» en la tierra.

De esta forma, el trabajo duro tiene su recompensa para la congregación cristiana, al igual que, dentro de la misma fe, la contemplación tiene su recompensa para los elegidos. Estas recompensas, desde luego, no dejan de ser bastante vagas: una etérea vida eterna —que bien puede resultar más aburrida que la terrenal—, una inacabable reverencia a Dios, un mundo abstraído de las suculentas concreciones que hacen que Cucaña sea algo muy superior al paraíso, etcétera. En su Supernaturaleza abstracta, el cristianismo empieza ya a producir sus caprichosas nociones de la materia abstracta y del trabajo abstracto. Yavé es un dios sin nombre, la naturaleza es meramente el epifenómeno de su Palabra, e incluso las buenas obras son en sí mismas menos virtuosas que la actividad del trabajo.

La disociación entre el trabajo y las obras —entre el proceso abstracto de laborar y los productos concretos de valor de uso que resultan del trabajo— es salvajemente distópica. En un mundo que ha reducido en gran medida los objetos a valores de cambio, el valor de uso concreto que, no obstante, perdura en ellos es el idilio oculto que yace enterrado bajo la retorcida vida de la mercancía.

Negar estos valores de uso equivale a negar el derecho de la humanidad a las satisfacciones y placeres que dichos valores están llamados a proporcionar. La perspectiva abiertamente ascética y racionalista es la contrapartida de una perspectiva hedonista e instintiva. Pero esta negación es precisamente la función de una teología que sitúa la Palabra antes que el hecho, la Supernaturaleza antes que la naturaleza y el trabajo antes que las obras.

En lo que se refiere a las cuestiones ideológicas en sentido amplio, el cristianismo guardaba menos diferencias con Galileo de lo que uno y otro pensaban. El universo galileano de una materia inerte y en perpetuo movimiento difiere muy poco, en principio, de la visión cristiana de la naturaleza como algo inherentemente sin sentido, en tanto en cuanto no sea iluminado por la Supernaturaleza celestial. En la época de Newton, uno podía leer (e incluso escribir) los Principia sin tener ninguna sensación de conflicto entre la Iglesia y la Royal Society.[200] Eran la ingenuidad y la desconfianza lo que por tanto tiempo separó las perspectivas cristiana y científica, por lo demás tan similares. En último término ambas fumaron el humo de la paz: pero no el de la pipa ritual de los indios, sino el que escupían las chimeneas de la industria moderna.

Por último, ninguna religión superó al cristianismo en lo que se refiere a abrazar, a corazón abierto, la autenticidad, la intensidad y el sentido de la afiliación comunitaria. La petición estoica del reconocimiento de una humanitas universal no implicaba una negación de la lealtad de cada uno a la comunidad, sino simplemente el reconocimiento del individuo de la afinidad mística a la «ciudad del hombre». El ruego cristiano por una humanitas universal era, por su parte, más astuto. Con inteligencia, reconocía las demandas del Estado, pero trataba de reemplazar las de la comunidad por las de la «Ciudad de Dios», es decir, las de la Iglesia. El celo de la Iglesia de cara a las lealtades de la comunidad cristiana era letal; la religión exigía obediencia estricta a su infraestructura clerical. La noción de «congregación» implicaba que el clero tenía prioridad frente a todas las pretensiones comunales sobre las personas —de hecho, sobre todas las relaciones entre las personas, excepto las ordenadas por Dios— y sobre todos los códigos de solidaridad, a excepción de las leyes del Deuteronomio y de las reprobaciones de Cristo a sus discípulos. De esta forma, la Iglesia

vivía en hostilidad encubierta con la comunidad, así como el Estado, incluso en su forma patriarcal, no podía encontrar paz ni conciliación alguna con el juramento de sangre. Aquí el capitalismo industrial, al igual que la ciencia antes que él, halló un acomodo perfecto entre las nociones cristiana y burguesa de ciudadanía. El ego errante, arrancado de todas las raíces comunitarias, pasó a ser su ideal de individualidad y personalidad. Los «hombres sin amo», que todas las sociedades precedentes habían temido de forma tan intensa, constituían ahora la nueva imagen del emprendedor, libre y autosuficiente, así como la de su contraparte: el proletario desarraigado y desposeído.

Hemos de reconocer que este intento de despojar a la técnica de su matriz comunitaria contagió el espíritu de la innovación técnica. Si el verdadero significado de techné incluía un énfasis ético en el límite, entonces este énfasis era válido solo en tanto en cuanto hubiera un organismo social que alimentara e implementara tal concepción. En el momento en que la techné se situó en oposición a la comunidad, el mundo empezó a perder sus connotaciones éticas originales y a volverse estrictamente instrumental. Una vez que fueron ideológica y físicamente demolidas las restricciones societales basadas en la ética y en las instituciones comunitarias, la técnica quedó liberada, y en adelante no obedecería más dictados que los impuestos por el interés privado, el beneficio, la acumulación y las necesidades de una economía de mercado depredadora. Los límites que durante tanto tiempo habían contenido la técnica en una matriz societal desaparecieron, y por primera vez en la historia la técnica pudo seguir sin cortapisas su propio desarrollo, sin otras metas que las dictadas por el mercado.

Si los romanos replicaban sus pequeños hornos de hierro en lugar de agrandarlos no era porque fueran tecnológicamente obtusos, sino en gran medida porque las comunidades a partir de las cuales se formó el Imperio romano mantenían sus técnicas instrumentales e institucionales bajo control. Afirmar que la mente romana no podía concebir hornos más grandes equivale simplemente a revelar que su imaginación técnica estaba formada por una concepción artesanal del mundo, por muy grandiosa que fuera su imaginación política.

Esta bifurcación de Estado y sociedad, del poder político central y de la comunidad, es crucial a la hora de entender la naturaleza de una tecnología libertaria y la relación que mantiene la tecnología con la libertad.

La sociedad orgánica, si bien se halla institucionalmente deformada y contaminada por «civilizaciones» preindustriales, retuvo un alto nivel de vitalidad en las vidas cotidianas de la así llamada gente común. La familia ampliada seguía funcionando como forma atenuada del clan tradicional, y a menudo proporcionaba un sustituto más que viable del mismo. Los ancianos seguían gozando de un prestigio social considerable incluso después de que su posición política hubiera disminuido, y los lazos de parentesco eran aún lo suficientemente fuertes, cuando no decisivos, a la hora de definir muchas relaciones humanas estratégicas. El trabajo comunitario constituía una parte evidente y sustancial de la actividad de la aldea, en particular en lo que respecta a la agricultura. El trabajo agrícola se veía reforzado por la necesidad de compartir herramientas y ganado, de almacenar recursos en un fondo común para periodos de dificultad y de promover la reciprocidad técnica, sin la cual muchas comunidades no podían hacer frente a crisis mayores. No es necesario buscar «la posesión de la tierra en común», según las palabras de Marx, o «una inalterable división del trabajo» que sirviera como «un plan fijo y una base para la acción» en las aldeas indias, para saber que bajo el espeso tapete político del Estado había un mundo social activo, subterráneo, que se basaba en el consenso, en el acuerdo ideológico, en las costumbres compartidas y en unas creencias religiosas comunes.

Estos rasgos se pueden ver incluso allí donde los despotismos políticos tienden a ser más invasivos, y a menudo están fuertemente marcados por las actitudes campesinas hacia el trabajo. Su rasgo más asombroso es la medida en que cualquier tipo de labor comunitaria, por muy dura que fuera, podía transformarse, por obra de los propios trabajadores, en ocasiones festivas que servían para reforzar los lazos comunitarios. En una descripción hipotética de los hábitos laborales de los campesinos incas, Mason hace la siguiente conjetura:

Como cualquier trabajo cooperativo, debía haber sido una ocasión jovial y no onerosa, con cantidad de cerveza de chicha, canciones y bromas. Los cánticos, que honrarían probablemente a los dioses durante el trabajo en las tierras de la Iglesia, y al emperador cuando se araban las del Estado, se adecuaban a cada ocasión. Tan pronto como se terminaba de trabajar en los campos de los dioses se comenzaba con los del Gobierno, tras lo cual las gentes quedaban liberadas para cultivar sus propias tierras. Había un espíritu comunitario de colaboración, y si un hombre era llamado por un asunto de naturaleza pública, como, por ejemplo, el servicio militar, sus vecinos se ocupaban tranquilamente de sus necesidades agrícolas.[201]

En la medida en que las recientes investigaciones y descubrimientos arqueológicos sobre los pueblos andinos arrojan alguna luz en cuanto a sus costumbres laborales, el relato de Mason parece razonablemente certero. Bajo la estructura monolítica de un Estado marcadamente despótico, que vigilaba de cerca a las clases subalternas, el campesinado vivía, desde el punto de vista social, una vida orgánica propia, distinta y separada. De hecho, el Estado inca reconocía implícitamente esta inmunidad encubierta que escapaba a su control, ya que castigaba a la comunidad en su conjunto cada vez que alguno de sus miembros individuales era hallado culpable de ciertas infracciones de las regulaciones del Estado. Esta práctica es tan universal y antigua que se repite una y otra vez a lo largo de la historia.

Uno de los relatos más vívidos de cómo las tradiciones y formas laborales comunitarias perviven en los tiempos modernos, a menudo transformando las tareas más duras en trabajo festivo, aparece en Ana Karenina, de Tolstoi. Levin (el típico álter ego ficticio de Tolstoi) observa a los campesinos cortar el heno en la finca de su hermana. Sentado sobre un montón de heno, se siente paralizado, «fascinado», mientras los numerosos campesinos de la pradera cortan el heno con dinamismo y energía, lo amontonan y lo arrojan con las horcas a los carros de madera:

Ante él, en el recodo que formaba el río tras un pequeño marjal, avanzaba llenando el aire con su alegre vocerío una abigarrada hilera de mujeres, entre el heno removido que se extendía por el rastrojo, de un color verde claro, en franjas grises y onduladas.

Los hombres siguen a las mujeres con sus horcas hasta que el trabajo está casi terminado. El diálogo que sigue es inimitable:

«Es preciso apresurarse mientras dura el buen tiempo. Si se hace así, saldrá un heno excelente», dijo el viejo apicultor, que se había sentado junto a Levin. «Mire, mire cómo trabajan los mozos. Lo recogen con tanto interés como si fuera té, y no heno». «No van tan aprisa las aves cuando se les echa el grano, no» —añadió, señalando las gavillas ya cargadas en los carros.

Con el trabajo ya prácticamente terminado, el apicultor llama a su hijo, que responde:

«¡El último, padrecito!», contestó el mozo, reteniendo el caballo. Y se volvió para mirar, sonriendo, a una mujer muy colorada y también sonriente que iba sentada en la parte trasera del carro, y ambos continuaron su camino.[202]

Es tentador centrar nuestras descripciones de la tecnología y nuestros relatos sobre la innovación tecnológica en las obras a gran escala del trabajo movilizado, fomentadas por los Estados tempranos y las élites gobernantes. Los logros del poder —sus templos, mausoleos y palacios— evocan el arraigado temor reverencial que nos produce. Los sistemas hidráulicos de los grandes imperios de aluvión, tales como el egipcio, el mesopotámico y el asiático, así como las ciudades, caminos y estructuras megalíticas de la América precolombina, proyectan una larga sombra sobre la

historia. Es un hecho trágico que esta sombra haya oscurecido en gran medida la técnica de campesinos y artesanos en la «base» de la sociedad: sus extensas redes de aldeas y pequeñas ciudades; el mosaico de sus granjas y jardines familiares; sus pequeñas empresas; sus mercados, basados en el trueque; sus sistemas de trabajo, altamente mutualizados; su profundo sentido de lo social; sus oficios, tan deliciosamente individualizados; o sus jardines mixtos y sus recursos locales, que proporcionaban el sustento real y el soporte del arte del pueblo llano. Aún está por escribirse una historia completa de la tecnología, del cultivo de alimentos y del arte desde la perspectiva de la así llamada gente común, así como una historia exhaustiva de las mujeres, de las minorías étnicas y de los oprimidos en general.

En algunos casos, tal y como sabemos ahora, incluso imperios grandes, como, por ejemplo, el de los hititas, se basaban sobre todo en las pequeñas granjas. Lo habitual es que dichas granjas fueran trabajadas por cinco o seis personas con la ayuda de quizá dos herramientas, y la tierra se dividiera en cultivos mixtos, viñedos, frutales y pastos que rara vez alimentaban más que a pequeños rebaños de ovejas y cabras. En época romana, las granjas de los pequeños propietarios rurales que habían sobrevivido desde los inicios de la época republicana coexistían con inmensos latifundios en los que trabajaban miles de esclavos. Las preciosas terrazas en pendiente que distinguen los cinturones agrícolas desde Indonesia hasta Perú no solo se cultivaban para el Estado, sino que, a menudo segregadas de las tierras de propiedad estatal, cubrían las necesidades de la familia en sentido amplio, así como de la comunidad local. Si el trabajo chino en régimen de corvea durante la dinastía Sui (ca. 600 d. C.) superó tal vez los cinco millones de plebeyos (sometidos a un ejército de 50.000 hombres), la gran mayoría del campesinado siguió trabajando sus propias parcelas, plantando cultivos mixtos y frutales y criando animales domésticos. Incluso la agricultura azteca, a pesar del Estado sumamente despótico y militarista que gobernó México central, se organizaba antes que nada en torno a la horticultura típica del clan y, en particular, en torno a los encantadores jardines flotantes —o chinampa— que poblaban las planicies junto al lago de México.

Vista desde su base agraria, la Europa medieval bien puede representar la apoteosis de la pequeña granja mixta, dentro del marco de una sociedad de clases. El célebre sistema de «campos abiertos», con su rotación de tierras cultivadas y tierras en barbecho, se organizaba en torno a estrechas franjas individualmente cultivadas. Pero el cultivo por franjas implicaba necesariamente una coordinación tan estrecha entre los procesos de plantación y de cosecha, así como entre los agricultores de franjas adyacentes, que el campesinado solía compartir sus arados, animales de tiro y utensilios. No era infrecuente que se hicieran redistribuciones periódicas de las franjas para cubrir las necesidades materiales de las familias más numerosas. Aplicadas a nivel de aldea, estas técnicas agrícolas dieron lugar a asambleas de campesinos libres, fomentaron un vivo sentido de reciprocidad y reforzaron las tradiciones comunales arcaicas, tales como el empleo de tierras no cultivables por parte de los plebeyos como pasto para los animales y para recoger leña —que servía tanto de combustible como de material de construcción—. La economía feudal de los señores territoriales no dominaba en absoluto esta sociedad de aldeas, cada vez más libertaria; más bien, mantenía un poder decreciente sobre las ciudades artesanas y comerciales de los alrededores. En años posteriores, los pueblos y ciudades de muchas zonas de Europa, muy entrenados ya en la práctica de la autogestión, ganaron una preponderancia sobre el clero y los barones locales. Especialmente en Suiza y en los Países Bajos, pero de forma bastante generalizada por toda Europa occidental, los pueblos y las ciudades establecieron confederaciones urbanas y unas repúblicas federales de campesinos que contaban con un cierto poder y vocación de permanencia.

Las nuevas «técnicas institucionales» —libertarias en comparación— que este mundo fascinante propició dieron lugar, a su vez, a la elaboración, igualmente notable, de una técnica instrumental a escala humana, y asimismo comparativamente libertaria. Aparte de los molinos de agua que ya abundaban por toda Europa (en el año 1086 d. C. el Domesday Book de Guillermo el Conquistador lista alrededor de 5.500 en unos 3.000 pueblos ingleses), había también molinos de viento —que al parecer se derivan de las ruedas rituales de plegaria tibetanas—. Estos últimos se habían vuelto tan numerosos que en el siglo XIII la ciudad belga de Ypres podía

celebrar el hecho de que contaba con 120 molinos de viento en sus alrededores. Más sorprendente aún es la variedad de usos extraordinaria, sin precedentes, que tenían los molinos de viento y las ruedas de agua europeas. Este carácter multifuncional ilustra, de manera asombrosa, hasta qué punto la unidad en la diversidad es un correlato de la técnica ecológica. Anteriormente, los molinos de agua, que eran conocidos ya en la antigua Grecia, se habían empleado casi exclusivamente para moler grano; los molinos de viento, que ya se usaban en Persia en una fecha tan temprana como el siglo VIII, probablemente se empleaban solo para fines similares. En contraste, la población rural y urbana de la Alta y la Baja Edad Media, tan vital, tan despierta y cada vez más individualizada, instalaba estos primeros motores naturales no solo con fines agrícolas, sino también para elevar y enlazar martillos para la fragua, para operar tornos, para mover el fuelle en los altos hornos y para activar amoladoras para el pulido de metales. El nuevo interés en la maquinaria, aunque fuera una maquinaria aún pequeña en escala y bastante simple en cuanto a su diseño, llevó a una muy variada utilización de levas, bombas, manivelas e ingeniosas combinaciones de palancas, poleas y engranajes. También propició la invención triunfal del reloj mecánico, que rebajó la necesidad de trabajar duramente y aumentó de modo considerable la efectividad de la producción artesanal.

Lo que tiene de tremendamente atractivo esta nueva vitalidad que apareció en la técnica medieval no es solo el sentido de innovación que caracteriza su desarrollo; más bien, es el sentido de elaboración que marcó la adaptación de lo nuevo a las condiciones sociales de lo viejo. Contra las lecturas populares que identifican en el mundo medieval nuestros propios valores, los «utopistas» técnicos de aquella época estaban muy lejos, tanto en espíritu como en perspectiva, de los «utopistas» tecnocráticos o futuristas de nuestra era. Roger Bacon, el franciscano del siglo XIII, predijo enormes barcos muy potentes y comandados por un solo operador, o máquinas voladoras y vagones que viajarían a una velocidad considerable por su propia fuerza motriz. Las figuras como Bacon no fueron ingenieros proféticos de una era por venir; eran antes teólogos que técnicos, antes alquimistas que científicos y antes escolásticos que artesanos. En definitiva, eran testimonio más de los poderes sobrenaturales que del ingenio humano. Pasarían aún unos

tres siglos antes de que los auténticos inventores, como Leonardo da Vinci, diseñaran en secreto sus enigmáticos bocetos y escribieran sus notas en un código que solo podía leerse frente a un espejo.

En la época de Bacon la técnica estaba profundamente arraigada en —y su desarrollo estaba constreñido por— una matriz social de fuerte impronta comunitaria, que promovía una epistemología orgánica del diseño, un uso estético de los materiales, la elaboración de una técnica adaptativa, un profundo respeto por la diversidad y el cuidado de la calidad, del oficio y del ingenio. Estas normas instrumentales reflejaban las normas sociales del momento. La ciudad y el campo estaban demasiado próximos entre sí como para hacer social e intelectualmente tolerables los templos geométricos, el gigantismo urbano, las relaciones sociales inorgánicas y las imágenes mortificantes de un mundo mecánico. Por mucho que la Iglesia pusiera el acento en la Supernaturaleza celestial frente a la terrenal, el mundo de la naturaleza se fue viendo cada vez más como un regalo de la providencia divina —una sensibilidad que halló su voz teológica en las ideas de san Francisco —. El trabajo, el oficio y las habilidades personales gozaban de mucho prestigio, y estaban demasiado individualizados como para que las grandes masas de campesinos y «hombres sin amo» se avinieran a integrarse en sistemas de trabajo movilizado, propios de épocas anteriores. En la medida en que podemos pensar en términos de grandes masas de personas, seguramente estas tenían más que ver con cruzadas ideológicas que con fuerzas de trabajo bien controladas. En virtud de su carácter descentralizado y de su sentido cristiano de la valía personal, la sociedad medieval era simplemente incapaz de utilizar, y mucho menos de movilizar, grandes números de «plebeyos» para monumentalizarse a través de obras públicas. A pesar de todos los abusos de la sociedad feudal, el trabajo en régimen de corvea se limitaba al mantenimiento de las vías públicas, al cultivo de alimentos para los señores feudales, a la construcción de estructuras defensivas —necesarias tanto para la comunidad como para los barones— y a los «obsequios», en forma de trabajo de varios tipos, a la nobleza y a la Iglesia.

La técnica propiamente dicha tendía a seguir una tradición milenaria, consistente en mantenerse muy adherida a un ecosistema local, adaptándose con sensibilidad a los recursos locales y a su

capacidad única para sostener la vida. Así, funcionaba como un catalizador muy específico entre la población de un área determinada y su entorno. El rico conocimiento del hábitat —de la región, de la flora local y de la fauna, de las condiciones del suelo e incluso de la geología—, que permitía a poblaciones como las de los bosquimanos o los sans aprovisionarse en un desierto completamente yermo (al menos, a ojos de la Europa victoriana), pervivió hasta bien entrada la Edad Media europea. Este alto sentido de la riqueza natural oculta de un hábitat determinado —un conocimiento que ha desaparecido por completo en la humanidad moderna— mantuvo los poderes latentes, explotadores, de la técnica bien dentro de los límites institucionales, morales y mutualistas de la comunidad local. Las poblaciones no se limitaron a vivir dentro de las potencialidades bióticas de su ecosistema, sino que lo reinventaron con una sensibilidad extraordinaria, promoviendo la diversidad y la fecundidad ecológicas. Además, absorbieron dispositivos únicos desde el punto de vista técnico, integrándolos (a menudo de forma artística) en esta matriz biosocial amplia y poniéndolos al servicio de su localidad.

Solo el capitalismo moderno podía subvertir seriamente esta sensibilidad antigua y este sistema de integración técnica. Y lo hizo no simplemente por la vía de reemplazar un conjunto instrumental por otro. No podremos entender en absoluto el papel destructivo del sistema capitalista en la historia si no tenemos en cuenta el hecho de que el capitalismo subvirtió la dimensión más fundamental del conjunto social tradicional: la integridad de la comunidad humana. Una vez que la relación de mercado —y su reducción de las relaciones individuales a relaciones entre compradores y vendedores— reemplazó a la familia en sentido amplio, al gremio y su red profundamente mutualista de consociación; una vez que el hogar quedó separado del lugar de producción, hasta que llegaron a ser antagonistas el uno del otro —la agricultura contra la artesanía, y la artesanía contra la fábrica—; y, finalmente, una vez que la ciudad y el campo fueron lanzados a una feroz oposición recíproca, entonces todo refugio orgánico y humanista frente al mundo altamente mecanizado y racionalizado quedó colonizado por un nexo monádico, impersonal y alienado de relaciones. La comunidad como tal empezó a desaparecer. El capitalismo invadió y socavó áreas de la vida social que ninguno de los grandes imperios del

pasado logró penetrar y que ni siquiera albergó esperanzas de absorber. No solo la imaginación técnica se vio salvajemente deformada, sino también la propia imaginación humana. El grito «¡La imaginación al poder!» era como una súplica, no solo en pos del juego libre de la fantasía, sino también por un redescubrimiento del verdadero poder para fantasear. Lo reconocieran o no sus defensores, la urgencia de llevar la imaginación al poder implicaba una restauración del propio poder de la imaginación.

El énfasis que últimamente se pone en los «límites del crecimiento» y en la «tecnología apropiada» adolece de las mismas ambigüedades que han dado un sentido contradictorio, a caballo entre la promesa y el miedo, a la «alta tecnología». Ya hemos dicho bastante sobre el peligro de disociar la técnica instrumental, ya sea «suave» o «dura», de la técnica institucional; dejo la elaboración de su integración al capítulo que cierra este libro, un capítulo de vocación más reconstructiva, que explora las posibles estructuras de la libertad, de las relaciones humanas y de la subjetividad personal, que dibujan una matriz social «apropiada» para una técnica libertaria. De momento, sin embargo, debo enfatizar de nuevo que términos como «pequeño», «suave», «intermedio», «ameno» y «apropiado» continúan siendo adjetivos completamente vacíos, a no ser que sean radicalmente integrados en estructuras sociales emancipadoras al servicio de metas comunitarias. La tecnología y la libertad no «coexisten» la una con la otra, como si fueran dos «ámbitos» separados de la vida. O bien la técnica se emplea para reforzar las tendencias sociales más amplias que vuelven humana la consociación tecnocrática y autoritaria, o bien deberá crearse una sociedad libertaria que pueda absorber la técnica en una constelación de relaciones humanas y ecológicas emancipadoras. Una concepción técnica «pequeña», «suave», «intermedia», «amena» o «apropiada» no va a transformar una sociedad autoritaria en una sociedad ecológica, como tampoco una «reducción del ámbito de la necesidad», o de la «semana laboral», ampliará o fortalecerá el ámbito de la libertad.

Además de subvertir la integridad de la comunidad humana, el capitalismo ha contaminado la noción clásica de la «buena vida», al

propagar un terror irracional a la escasez material. Al establecer unos criterios cuantitativos de lo que es la «buena vida», ha disuelto las implicaciones éticas del «límite». Esta laguna ética plantea una problemática específicamente técnica que deberemos confrontar en nuestro tiempo. Al equiparar «vivir bien» con vivir en la abundancia, el capitalismo ha hecho extremadamente difícil el demostrar que la libertad se identifica más estrechamente con la autonomía personal que con la abundancia; con el empoderamiento sobre la vida, que con el empoderamiento sobre las cosas; con la seguridad emocional que deriva de una nutritiva vida comunitaria, que con una seguridad material que deriva del mito de una naturaleza dominada por una tecnología omnipotente.

Una ecología social radical no puede cerrar los ojos ante esta nueva problemática tecnológica. Durante los últimos dos siglos, casi todos los movimientos serios por el cambio social se han visto confrontados con la necesidad de demostrar que la técnica, ya sea «dura» o «blanda», puede satisfacer de sobra las necesidades materiales de la humanidad, sin imponer límites arbitrarios a un consumo de bienes modestamente sensato. Los términos de la «redistribución negra» se han visto históricamente alterados: nos enfrentamos a problemas que tienen que ver no con la desacumulación, sino con la idea misma de unos sistemas racionales de producción. La post-escasez, tal y como he señalado más de una vez en obras anteriores, no significa abundancia insensata; más bien, significa una suficiencia del desarrollo técnico que deja a los individuos libres para seleccionar sus necesidades de forma autónoma y para obtener los medios de satisfacerlas. La técnica existente del mundo occidental —en principio, una técnica que se puede aplicar al mundo en general— puede producir bienes más que suficientes para satisfacer las necesidades razonables de cada uno. Por fortuna, existe ya una abundante literatura que demuestra que nadie debe ver negado su acceso a una alimentación adecuada, al vestido, a una vivienda y a todas las comodidades básicas de la vida.[203] Los razonamientos cáusticos, tan de moda hoy en día, en defensa de unos «límites al crecimiento» y de una ética del «bote salvavidas» se han construido a partir de datos engañosos y de una astuta adaptación de los problemas relacionados con los recursos a la «técnica institucional» de un Estado cada vez más autoritario.

El crucial cometido de la ecología social consiste en desmitificar la tradición de una «naturaleza cicatera», así como la imagen, más reciente, de la «alta» tecnología como un mal absoluto. Pero, incluso antes que ello, la ecología social debe demostrar que los modernos sistemas de producción, distribución y promoción de bienes y necesidades son burdamente irracionales, además de antiecológicos. Ignorar las alternativas enfrentadas entre, por un lado, una naturaleza potencialmente exuberante y generosa y, por el otro, un empleo explotador de la técnica, supone hacer de apologeta de la irracionalidad imperante. Ciertamente, ningún argumento ético podrá por sí mismo persuadir nunca a los desposeídos y desfavorecidos de que renuncien a toda demanda de afluencia relativa de tipo capitalista. Lo que debe demostrarse —y no solo en términos teóricos o estadísticos— es que dicha afluencia puede en último término hacerse extensible a todos, pero que no debería ser deseable para nadie. Lo que supone una traición a todo el mensaje de la ecología social es pedir a los pobres del mundo que se nieguen a sí mismos la satisfacción de las necesidades vitales, aludiendo a los problemas de dislocación ecológica de largo alcance, a las deficiencias de la alta tecnología y a observaciones, capciosas en grado sumo, sobre la escasez de materiales, al tiempo que se obvia cualquier mención a la escasez artificial producida por el capitalismo corporativo.

Todo lo que no es renovable es extinguible: he aquí una verdad de Perogrullo. Pero, ante semejantes truismos, uno puede razonablemente preguntar: ¿cuándo se extinguirá? ¿Cómo? ¿A manos de quién? ¿Y por qué razón? Hoy por hoy no se puede afirmar seriamente que ningún recurso esencial e irreparable vaya a extinguirse antes de que la humanidad dé con alternativas nuevas —y aquí «nuevas» no se refiere solo a alternativas técnicas o materiales, sino, sobre todo, a alternativas de tipo social o institucional—. La tarea de promover el derecho de la humanidad a elegir distintas alternativas, sobre todo institucionales, que nos puedan ofrecer una trayectoria racional, ecológica y humanista, aún no ha sido emprendida, ni por la «alta» tecnología, ni por la «baja». En suma: los ecologistas sociales serios deberán emplear la «alta» tecnología para demostrar que, sobre bases racionales, dicha tecnología es menos deseable que las tecnologías ecológicas. A la «alta» tecnología debe permitírsele agotar sus pretensiones

capciosas de erigirse en el sello del «progreso» social y del bienestar humano, a fin de hacer que el desarrollo de tecnologías ecológicas sea más una cuestión de elección que el producto de una «necesidad» cínica.

Otra cuestión que bien puede contemplarse como una nueva problemática tecnológica es la asociación del «ámbito de la libertad» con el «tiempo libre» —lo que vendría a ser la contrapartida política de las nociones marxianas de «trabajo abstracto» o «tiempo de trabajo»—. También aquí nos topamos con una abstracción tiránica: la noción de que la libertad misma es una res temporalis, una cosa temporal. La res temporalis del tiempo libre, al igual que la res extensa de la materia irreductible, está muerta: es el «tiempo muerto» del que pretendían liberarse los estudiantes parisinos de mayo-junio de 1968, traduciendo el tiempo mismo en el proceso de ser libre. Visto desde esta perspectiva, el «tiempo libre» es un tiempo muy concreto —y, de hecho, una forma de tiempo muy activa y socialmente articulada—. Comprende no solo la libertad frente a los grilletes del tiempo de trabajo, del tiempo de los relojes que impone el trabajo abstracto sobre el «ámbito de la necesidad» (o lo que tan felizmente llamamos «producción insensata»), sino también el uso del tiempo para ser libre.

Aunque solo sea como reacción a las mortificantes limitaciones temporales del trabajo abstracto, el ideal del «tiempo libre» sigue contaminado por un caprichoso utopismo, que exagera el poder de los valores de uso sobre la tiranía de los valores de cambio. El tiempo libre se sigue viendo, por un lado, como inactividad y, por el otro, como plenitud material. De ahí que la «libertad» se siga concibiendo como libertad frente al trabajo, y no como libertad para trabajar. Aquí nos encontramos con los intereses sin rumbo del ego aislado, la «mónada» libertaria y sin raíces que vaga caprichosamente por la vida, y que viene a ser la contraparte de la mónada burguesa, desarraigada y caprichosa. Los obreros de À Nous la Liberté, la traviesa «utopía» cinematográfica de René Clair de principios de la década de 1930, conquistan su libertad en un país de Cucaña altamente industrializado: sus funciones han sido completamente asumidas por máquinas, mientras ellos se dedican a no hacer nada, aparte de retozar en los campos contiguos y a pescar

en masa a la orilla del río, que se parece extrañamente a una línea de montaje. Esto se caracteriza por ser muy moderne. Los vagabundos de Clair, que son los personajes principales de la película, dan su versión de lo que es la libertad al final de esta «utopía» cinematográfica. Estos vagabundos son los «hombres sin amo» del siglo XX, que aún deben ser formados e instruidos para llegar a ser ciudadanos de una comunidad, al igual que los radicales itinerantes y sin raíces de la Nueva Izquierda, que llevaban su «comunidad» en las mochilas o bajo los techos de sus camiones. La «utopía» es seductora, pero carece de propósito o meta; es espontánea pero informe, fácil pero desestructurada, poética pero irresponsable. Uno puede vivir muchos años en semejante «utopía», pero no «vivir bien».

El ideal griego de libertad —un ideal que se dirigía exclusivamente al ciudadano— era diferente. En Grecia uno no se liberaba de una actividad, sino que la libertad existía, precisamente, para [dedicarse a] la actividad. No era, por lo tanto, un ámbito, sino una práctica: la práctica de ser libre. Participando en instituciones libres, y mediante el recreo diario, se elaboraba y promovía la actividad de ser libre. Uno no era meramente «libre», en el sentido pasivo de libertad frente al sometimiento, sino en el sentido activo de «liberar», tanto a uno mismo como a sus conciudadanos. Una comunidad auténtica no es simplemente una constelación estructural de seres humanos, sino, más bien, la práctica de comunitarizar. De ahí que la libertad, en la polis, fuera una constelación de relaciones continuamente en proceso de reproducción. Según explica Fustel de Coulange,

estamos sorprendidos […] por la cantidad de trabajo que esta democracia requería de los hombres. Se trataba de un gobierno muy laborioso. Hay que ver cómo pasa la vida un ateniense. Un día es llamado a la asamblea de su demo, y tiene que deliberar sobre los intereses religiosos y políticos de esta pequeña asociación. Otro día debe acudir a la asamblea de su tribu, porque hay que organizar un festival religioso, o hay que examinar gastos, o aprobar decretos, o hay que nombrar jefes y jueces. Tres veces al mes, de forma regular, participa en la asamblea general de la gente; y no se le permite

ausentarse. La sesión es larga. Él no va allí simplemente a votar; después de llegar por la mañana, debe quedarse hasta tarde y escuchar a los oradores. No puede votar a menos que haya estado presente desde el principio de la sesión y haya escuchado todos los discursos. Para él este voto es una de las cuestiones más importantes. En un determinado momento hay que elegir a los jefes políticos y militares —es decir, a aquellos a quienes va a confiar sus intereses y su vida durante un año—; en otro momento se ha de imponer una tasa, o se ha de enmendar una ley. Otra vez tiene que votar sobre asuntos de guerra, sabiendo bien que, en caso de guerra, deberá ofrecer su propia sangre o la de su hijo. Los intereses individuales están inseparablemente unidos a los del Estado [léase, la polis]. Un hombre no puede ser indiferente o desconsiderado. Si yerra, sabe que pronto pagará las consecuencias, y que en cada voto pone en juego su fortuna y su vida.[204]

Para recuperar los atributos sustantivos, ricos y articulados de «libre para», en lugar de «libre de», me veo obligado a especular sobre los atributos de una nueva sociedad, que habría de transmutar la «ocupación y los negocios [busyness]» en el proceso de reproducir libertad a una escala siempre expansiva. Con todo, podemos preguntarnos razonablemente si la técnica, en cuanto forma de metabolismo social, posee ciertos atributos formales (dejando de momento a un lado su matriz social) susceptibles de alimentar la libertad social como actividad diaria. ¿Cómo podría la imaginación creativa propiciar una revitalización de las relaciones humanas y de la relación de la humanidad con la naturaleza? ¿Cómo podría contribuir a levantar el «velo de mutismo» de la naturaleza —un concepto problemático que, de hecho, nosotros mismos nos hemos autoimpuesto—, abriendo nuestros propios oídos a su voz? ¿Cómo podría añadir un sentido de evocadora simbiosis a la cotidiana actividad productiva de los seres humanos y naturales, es decir, un sentido de participación en la animación arquetípica de la naturaleza?

Compartimos unos antepasados orgánicos comunes con todo cuanto vive en este planeta. Esta herencia común impregna aquellos niveles de nuestros cuerpos que de alguna manera están en contacto con las

formas primordiales existentes de las que nosotros pudimos derivar originariamente. Más allá de toda consideración estructural, nos enfrentamos a la necesidad de dotar de un sentido ecológico a estas sensibilidades soterradas. Por lo que respecta a nuestros diseños estratégicos, haríamos bien en enfatizar la diversidad, la integración y la función naturales, aunque solo sea por compenetrarnos más profundamente con un mundo que, sistemáticamente, ha sido expurgado, a través de la educación, de nuestros cuerpos y de nuestras experiencias innatas. Hoy en día, incluso en el terreno de las tecnologías alternativas, nuestra imaginación creativa es a menudo utilitaria, economicista y ciega ante un amplio campo de experiencia que nos rodea. En este sentido, una «casa solar», que simboliza la capacidad de su diseñador para reducir los costes de energía, bien puede ser un monumento a la astucia financiera. Desde el punto de vista ecológico, empero, el resultado no pasa de ser un mero atenuante, ciego como la fontanería barata. Puede ser una inversión sólida, y hasta deseable desde el punto de vista medioambiental, por su empleo de «recursos renovables»; pero continúa tratando con la naturaleza meramente en términos de recursos, y parte de una sensibilidad propia de un ingeniero preocupado, más que de un individuo ecológicamente sensible. Un huerto orgánico atractivo bien puede ser una «inversión» nutricional sabia, frente a la calidad de la comida del supermercado. Pero en la medida en que al cultivador solo le preocupe el valor nutricional de los alimentos que lleva a la mesa, el huerto orgánico será una estrategia técnica para un consumo «inteligente», pero no un testamento en favor de aquella relación con la naturaleza antaño consagrada. Con demasiada frecuencia, estamos dispuestos a emplear frías bandejas hidropónicas como sustituto de los huertos propiamente dichos, con suelo de tierra. Como de lo que se trata es de llenar de verdura la despensa doméstica, a menudo parece no importar si nuestras técnicas hortícolas producen suelo o no.

Estas actitudes, tan corrientes, son muy reveladoras. Indican que hemos olvidado cómo ser organismos —y que hemos perdido todo sentido de pertenencia a la comunidad que nos rodea y que, por mucho que haya sido modificada por la sociedad, sigue siendo natural—. Según la moderna imaginación creativa, esta pérdida se manifiesta en el hecho de que tendemos a diseñar «esculturas», en

lugar de conjuntos: una casa solar aislada aquí, un molino de viento allá o un huerto orgánico en otra parte. Los confines entre el mundo «orgánico» que hemos ingeniado y el mundo real que puede existir más allá de él son estrictos y precisos. Si, tal y como pretendía Marx, nuestras obras tienden a definir nuestra identidad, quizá el primer paso a la hora de adquirir una identidad ecológica sea proyectar nuestras «esculturas» como parte de conjuntos —es decir, como ecosistemas técnicos que se compenetran con los naturales donde se enmarcan, sin ser meramente aglomeraciones de dispositivos «pequeños», «suaves», «intermedios» o «amenos»—. El mensaje principal de una técnica ecológica es que se integra para crear una constelación sumamente interactiva, animada e inanimada, donde cada componente forma parte funcional de un todo. Las peceras, los «tubos solares» y los estanques que utilizan los desechos de pescado para nutrir las plantas de las que se alimentan los peces no son sino los ejemplos más simples de un sistema ecológico de largo recorrido, compuesto por una amplia variedad de biota —desde la simple planta hasta el mamífero complejo—, que ha sido integrada de forma sensible en un ecosistema biotécnico. A este sistema, la humanidad le destina no solo su trabajo, imaginación y herramientas, sino también sus residuos.

No menos importante que el conjunto es la imaginación técnica que lo ensambla. Pensar en términos ecológicos en materia de diseño es pensar en la técnica en cuanto ecosistema, y no simplemente en cuanto dispositivos basados en recursos renovables y eficientes desde el punto de vista del coste. De hecho, pensar ecológicamente es incluir el «trabajo» de la naturaleza, y no solo el de la humanidad, en el proceso técnico. El empleo de sistemas orgánicos para reemplazar a las máquinas allí donde sea posible —así, por ejemplo, a la hora de producir fertilizante, filtrar aguas residuales, calentar invernaderos, proporcionar sombra, reciclar desechos, etcétera— es algo en sí mismo deseable. Pero dejando a un lado sus ventajas económicas, estos sistemas también sensibilizan la mente y el espíritu ante los propios poderes generadores que posee la naturaleza. Nos hacemos conscientes de que también la naturaleza tiene su propia «economía» compleja y una tendencia intrínseca hacia una diversidad y una complejidad cada vez mayores. Recuperamos así un sentido de la comunicación con todo un mundo biótico que las máquinas inorgánicas habían apartado de nuestra

vista. Si la misma producción ha sido comparada recurrentemente con un drama, deberíamos recordar que en ese drama la naturaleza no hace solo de coro, sino que juega un papel más importante: es en todo momento uno de los actores principales, y acaso el protagonista.

Por consiguiente, una imaginación técnica ecológicamente orientada debe tratar de descubrir el «Modo» de las cosas en cuanto conjuntos, sentir la subjetividad de eso que —de forma tan fría— denominamos «recursos naturales», y respetar la sintonía que debería existir entre la comunidad humana y el ecosistema en el que esta hunde sus raíces. La imaginación de la que hablamos debe buscar no simplemente una forma de resolver las contradicciones entre la ciudad y el campo, una máquina y sus materiales, o entre la utilidad funcional de un dispositivo y su impacto en su entorno natural. Antes bien, debe tratar de lograr su integración artística, rica en colores y muy bien articulada. El trabajo, quizá en mayor medida incluso que la técnica, debe recobrar su propia voz creativa. Su forma abstracta, su despliegue en el marco del tiempo lineal en cuanto que res temporalis, su cosificación como mera energía homogénea, debe ceder el paso a la concreción de la habilidad particular, a la fiesta de la actividad comunitaria y al reconocimiento de su propia subjetividad. En esta amplia revitalización del entorno natural, del trabajo y de la tecnología, sería imposible que la imaginación técnica quedara confinada a la noción tradicional de un sustrato material sin vida, irreductible y pasivo. Debemos colmar la brecha entre un mundo ordenado que se presta a la interpretación racional y la subjetividad que se necesita para darle sentido. La imaginación técnica debe ver la materia no como una sustancia pasiva en movimiento aleatorio, sino como una sustancia activa en desarrollo constante —un «sustrato» (por emplear un término insatisfactorio) en pugna que interactúa reiteradamente consigo mismo, y con sus formas más complejas, para dar lugar a pautas variadas, «sensibles» y significativas—.

Solo cuando nuestra imaginación técnica comience a adoptar esta forma apropiada, comenzaremos nosotros a adquirir los rudimentos de una tecnología asimismo más «apropiada» —o mejor: de una tecnología liberadora—. Los mejores diseños de receptores solares, molinos de viento y de agua, huertos, invernaderos, «biocabañas»

[bioshelters], máquinas biológicas, culturas arbóreas y «aldeas solares», lejos de proporcionar nuevos sentidos, serán poco más que eso, nuevos diseños, por muy buenas intenciones que alberguen los diseñadores. Serán artefactos admirables, en lugar de obras de arte. Al igual que los retratos enmarcados, serán sustraídos del resto del mundo: de hecho, serán sustraídos de los mismos cuerpos de los que fueron descabezados. Y tampoco desafiarán de ninguna manera significativa los sistemas de jerarquía y dominación que dieron lugar, en su origen, a la mitología de una naturaleza «dominada» por una de sus creaciones. Como flores en una tierra lóbrega y yerma, ofrecerán los colores y aromas que empañan toda visión clara y honesta de la fealdad que nos rodea, de la regresión putrefacta a un mundo cada vez más elemental e inorgánico, que ya no será habitable para las formas de vida complejas ni para los conjuntos ecológicos.

11. Las ambiguedades de la libertad

11

Las ambigüedades

de la libertad

La técnica y la imaginación técnica que pueden nutrir el desarrollo de una sociedad libre y ecológica están plagadas de ambigüedades. Las herramientas y las máquinas pueden emplearse, bien para propiciar una actitud completamente dominante hacia la naturaleza, bien para promover la variedad natural y las relaciones sociales no jerárquicas. Si bien es cierto que lo que es «grande» en la técnica puede ser muy feo, lo que es «pequeño» no es necesariamente bello. Grandes despotismos se han basado en una tecnología que es, en la escala y en la forma, neolítica. La crítica de la sociedad industrial y del hombre tecnológico que estalló en la

década de 1970 es testimonio de un desencanto popular con las esperanzas que las generaciones anteriores depositaron en el desarrollo técnico creciente y en la libertad que iba a producir —una libertad basada en la abundancia material y en la ausencia de trabajo humillante—.

Menos evidente es quizá el hecho de que las mismas ambigüedades también empañan nuestras actitudes hacia la razón y la ciencia. Para los pensadores de la Ilustración de hace dos siglos, la razón y la ciencia (tal y como las encarnan las matemáticas y la física newtoniana) portaban la esperanza de una mente humana liberada de la superstición y de una naturaleza liberada de la metafísica escolástica. La famosa diatriba de Voltaire contra la Iglesia, «Écrasez l'Infame!», era una prueba de la creencia de la Ilustración en el triunfo de la mente humana, en la misma medida que un ataque contra el dogmatismo clerical. El luminoso panegírico que Alexander Pope dedica a Newton era tanto el testimonio de una nueva creencia en la claridad intelectual que la ciencia podía aportar a la comprensión humana del cosmos como un tributo al genio del propio Newton.

Estos tres grandes caminos o «herramientas» (por emplear el lenguaje del instrumentalismo moderno) para lograr la libertad humana —la razón, la ciencia y la técnica—, que hace solo una generación parecían tan evidentes, ya no disfrutan de un estatus tan alto. Desde mediados del siglo XX, hemos visto cómo la razón se convertía en racionalismo, una lógica fría para la manipulación sofisticada de los seres humanos y la naturaleza; cómo la ciencia se convertía en cientifismo, una ideología para contemplar el mundo como un cuerpo éticamente neutral, esencialmente mecánico, que ha de ser manipulado; y cómo la técnica se convertía en la tecnología moderna, un arsenal de instrumentos enormemente poderosos para imponer la autoridad de una élite técnicamente formada y básicamente burocrática. Estos «medios» para rescatar la libertad de las garras de un mundo clerical y mistificado han mostrado un lado oscuro, que ahora amenaza con impedir la propia libertad —y, de hecho, con eliminar el futuro mismo de aquella razón, ciencia y técnica que un día propiciaron una sociedad y unas mentes libres—.

La ambigüedad creada por este rostro de Jano en que ha venido a convertirse el desarrollo de la razón, de la ciencia y de la técnica conduce a un sentimiento omnipresente de que esta tríada carece de sentido como tal, a menos que los tres componentes sean reevaluados y reestructurados, de tal forma que se rescate el lado liberador latente en cada uno y que su lado opresivo sea revelado a las claras. Un regreso a la irracionalidad, a la superstición y al primitivismo material no es una perspectiva más deseable que la que ofrece el racionalismo elitista y sin valores, el cientifismo y las sensibilidades tecnocráticas que prevalecen hoy en día. La necesidad de rescatar la razón como logos del mundo éticamente cargado no entra en conflicto con su utilización, en cuanto que lógica, para tratar con ese mundo. La necesidad de rescatar la ciencia en cuanto que interpretación sistemática de ese logos no entra en conflicto con el reconocimiento de la necesidad de las técnicas analíticas y de las pruebas empíricas. Y, finalmente, la necesidad de rescatar la técnica en cuanto que instrumento para mediar en nuestra relación con la naturaleza —incluyendo la naturaleza humana— no entra en conflicto con el derecho de la propia humanidad a intervenir en el mundo natural, para hacerlo incluso mejor que la naturaleza «ciega», con el fin de promover la diversidad y la fecundidad naturales. Todos estos caminos ambiguos y en apariencia contradictorios para alcanzar la libertad son esenciales para nuestra propia definición de libertad. Nuestra capacidad para resolver estas ambigüedades de la libertad depende tanto de cómo definamos la razón, la ciencia y la técnica como del uso que les demos.

En último término, las paradojas que encontramos a la hora de definir la razón, la ciencia y la técnica no pueden resolverse por la vía de una fórmula mística, que se limite a vaporizar los problemas que planteen. Su resolución depende de un acto supremo de la conciencia humana. Hemos de superar el mal que se halla en cada bien, redimir la ganancia que hay inherente en cada pérdida —ya sea la socialidad latente en la solidaridad del parentesco, la racionalidad en la inocencia primaria, los ideales en el conflicto social, la obstinación en el patriarcado, la personalidad en el individualismo, el sentido de humanidad en la comunidad aldeana y tribal, la sensibilidad ecológica en la idolatría de la naturaleza o la técnica en la manipulación chamanística—. Rescatar estas nociones

sin perder completamente por el camino ciertas características del contexto que les dio viabilidad —la solidaridad, la inocencia, la tradición, la comunidad y la naturaleza— exigirá de nosotros toda la sabiduría y creatividad que poseemos. Pero tampoco pueden ser completamente resueltas dentro del orden social presente. Antes bien, necesitamos de un nuevo tipo de imaginación, un nuevo sentido de la fantasía social, para transmutar estos contextos arcaicos, y a menudo opresivos, en contextos emancipadores.[205]

A la hora de lidiar con las ambigüedades de la libertad, debo empezar con la razón, ya que esta siempre ha formado parte del sello secular de todo logro específicamente humano. Se supone que es en virtud de nuestra racionalidad que somos únicos en el mundo mudo que nos rodea, y que podemos lograr nuestro «dominio» sobre él. El generoso compromiso de la Ilustración con la razón —su amplia fe en la empresa humana como el resultado del pensamiento y de la educación— nunca se ha perdido, ni siquiera en sus críticos más severos, que prácticamente sin excepción han desplegado la razón en el acto mismo de denigrarla. El ataque de William Blake al «intelecto entrometido» es una hazaña intelectual brillantemente concebida, así como lo había sido también, una generación antes, la de Rousseau. Mis propios argumentos en defensa de la integridad de la razón no pretenden dirigirse a personas concretas, ad hominem. Como si de una pesadilla burlona se tratara, el «pensamiento lineal» habita dentro de las experiencias más místicas, así como en las formas más inspiradas de «iluminación». El papel asignado a la razón y el destino que se le confiera —ya sea como bendición o como maldición— dependen de manera crucial de cómo la definamos en las varias vidas o «estadios» de la sociedad. Su papel depende también de lo que, en nuestra sensibilidad hacia el mundo que nos rodea y nos nutre, se le permita a la razón desplazar.

Toda crítica seria de la razón se ha centrado en su instrumentalización histórica en favor de la técnica —su despliegue en cuanto que herramienta o dispositivo formal para la clasificación, análisis y manipulación—. En este sentido, la razón formal nunca ha estado realmente ausente de la empresa humana. Para cualquiera que esté siquiera mínimamente familiarizado con el

mundo tribal, la razón formal era simplemente una presencia sojuzgada en una sensibilidad más amplia, que se denominaba justamente subjetividad. Pero la subjetividad no es congruente con la conciencia; antes bien, se dirige a un nivel de interacción con el mundo que es más ancho y profundo que la mera capacidad de clasificar, analizar, manipular o incluso desarrollar una conciencia del yo que sea discernible de la del «extrañamiento».

Los críticos de la «irracionalidad» no arrojan ninguna luz sobre este tipo de distinciones, limitándose a desterrar arbitrariamente toda experiencia subjetiva que no sea la del «pensamiento lineal» al ámbito de lo «irracional» o lo «antirracional». La fantasía, el arte, la imaginación, la iluminación, la intuición y la inspiración son todas ellas realidades por derecho propio, que bien pueden involucrar respuestas corporales a niveles que han sido meticulosamente apartados de la sensibilidad humana en virtud de los cánones formales de pensamiento. Esta ceguera ante amplias áreas de experiencia no es meramente el producto de la educación formal: es el resultado de un implacable condicionamiento que comienza en la infancia y que se mantiene durante toda la vida. Polarizar un área de la sensibilidad contra otra bien puede ser prueba de una «irracionalidad» represiva que se enmascara como razón, así como el «pensamiento lineal» hace su aparición en la literatura mística bajo la máscara de la «irracionalidad». Freud, en su ineptitud a la hora de lidiar con estos temas desde su sesgado baluarte victoriano, es tal vez el ejemplo más evidente de una larga línea de inquisidores autoproclamados, cuyas rígidas nociones de subjetividad revelan un odio hacia la sensibilidad como tal. Este es un tema que ha dejado hace ya tiempo de ser ligero. Si los Freuds de finales del siglo XIX amenazaban con destruir nuestros sueños, los Kahns, los Tofflers y otros «racionalistas» corporativos de la misma línea amenazan con destruir nuestro futuro.

Las críticas más incisivas de la razón —estoy pensando en concreto en Dialéctica de la Ilustración, de Horkheimer y Adorno, así como en Eclipse de la razón, de Horkheimer— es posible que hayan zozobrado por no haber prestado la suficiente atención a estas distinciones. Horkheimer y Adorno reconocían claramente una crucial ambigüedad en la razón, y eran certeros en su interpretación de los problemas que dicha ambigüedad planteaba. Hablar hoy de

la razón es hablar de un proceso que tiene dos orientaciones enteramente diferentes. Uno tiene que ver con los altos ideales, los valores vinculantes y los fines grandiosos para la humanidad en su conjunto, que derivan de cánones supraindividuales, casi trascendentales, del bien y del mal, de la virtud y de la maldad. La razón, en este sentido, no es una cuestión de gustos ni de opinión personal, sino que parece hallarse inherente en la propia realidad objetiva —en una sólida creencia en un universo racional y dotado de sentido, que es independiente de nuestras necesidades y proclividades en cuanto que individuos—. Esta modalidad de razón —a la que Horkheimer llamó «razón objetiva»— expresa el logos del mundo y retiene su integridad y validez al margen de la interacción de la voluntad y los intereses humanos.

En contraste con lo anterior, aquello que denominamos normalmente «razón» —o, más propiamente, «lo razonable»— es una mentalidad estrictamente funcional, guiada por estándares operacionales de coherencia lógica y éxito pragmático. Formulamos estrategias «razonables» para acrecentar nuestro bienestar y nuestras posibilidades de supervivencia. La razón, en este sentido, es meramente una técnica para promover nuestras opiniones e intereses personales. Se trata de un instrumento para lograr de forma eficiente nuestras metas individuales, y no para definirlas a la luz más general de la ética y del bien social. Esta razón instrumental —o, por emplear los términos de Horkheimer, «razón subjetiva» (en mi opinión, una selección de palabras muy desafortunada)— viene validada exclusivamente por su eficacia a la hora de satisfacer los designios y responsabilidades del ego, y no hace apelación alguna a los valores, ideales y metas de alcance más amplio que los meros requisitos para una adaptación efectiva a las condiciones existentes. Si la trasladamos del ámbito de lo individual al ámbito de lo social, la razón instrumental «sirve para cualquier empresa, buena o mala», observa Horkheimer. «Es la herramienta para todas las acciones de la sociedad, pero no debe intentar fijar los modelos de la vida social e individual»,[206] los cuales son realmente establecidos o descartados en función de las simples preferencias de la sociedad y del individuo. Resumen: la razón instrumental rinde tributo no a la mente especulativa, sino tan solo a la técnica pragmática.

Si la razón se enfrenta ahora a una crisis que desafía su credibilidad

y validez, dicho desafío ya no se deriva de los tradicionales asaltos de la irracionalidad y el misticismo, de los que la Ilustración trató de defenderla. Aquel campo de batalla ha sido disuelto por la historia. De hecho, lo que hoy pasa por irracionalidad o misticismo se ha convertido en un frágil refugio frente a los asaltos del instrumentalismo y la crisis que ha producido en la razón. Las contradicciones que perturban la razón tienen sus orígenes en la reducción histórica de la razón objetiva a razón instrumental, es decir, en la inquietante transferencia de la racionalidad, en cuanto rasgo inherente de la realidad, a una «razonabilidad» que es meramente una técnica eficiente, pero insensata. Si hoy desconfiamos de la razón es porque la razón ha magnificado nuestros poderes técnicos para alterar el mundo de forma drástica, pero sin dotarnos de las metas y valores que dan a estos poderes una dirección y un sentido. Al igual que el capitán Ahab en la novela Moby Dick, de Melville, bien podemos echarnos a llorar con desesperación: «Todos mis medios son sensatos; mis motivos y mis metas, una locura».

Para los críticos más astutos de la razón instrumental, esta transferencia de la razón objetiva a una lógica de la manipulación se contempla como una dialéctica de la racionalidad misma, una inversión de los fines, que pasan a ser medios. A decir de estos críticos, los altos ideales formulados por la razón objetiva, y que se suponía que iban a volver la racionalidad, en cuanto técnica, más sofisticada, se han traicionado a sí mismos, poniéndose al servicio del mismo instrumentalismo que debía trabajar para ellos. Así, los fines éticos de lo «bueno», que desde el punto de vista existencial se ven como libertad social y autonomía individual, se presume que tienen precondiciones propias. Según se nos dice, la libertad incluye no solo la estructura social de la libertad, sino también una suficiencia en los medios de vida para practicar la libertad. La autonomía individual, por su parte, incluye no solo la oportunidad para la expresión de uno mismo, sino también la autodisciplina que conlleva restringir los mandatos revoltosos del ego. Según esta crítica, la libertad y la autonomía individual exigirían un peaje de carácter histórico, a saber: el despliegue histórico de la razón instrumental para satisfacer las metas cultivadas por la razón objetiva. Así, para lograr estos fines, la humanidad debe lograr el suficiente control sobre la naturaleza (tanto la externa como la

interna), a fin de transmutar un ideal en una realidad material y psicológica. La precondición para la libertad es la dominación —en concreto, la dominación del mundo natural externo por parte del hombre—; la precondición para la autonomía personal es asimismo la dominación —la dominación de la naturaleza psíquica interna por parte del aparato racional de represión—.

Esta crítica de la razón instrumental y la crisis de la razón se acrecientan aún más cuando se nos pide que tengamos en cuenta que la libertad y la autonomía individual presuponen no solo el control racional de la naturaleza, sino también la reducción de la humanidad a un medio de producción eficiente y bien regulado. La sociedad de clases y el Estado siempre han sido validados —incluso en ciertas teorías radicales— por el papel que juegan a la hora de racionalizar el trabajo, hasta un punto donde la producción material puede, en último término, ponerse al servicio de la liberación. El esfuerzo de la sociedad de clases a la hora de arrancar a la humanidad de la dominación de la naturaleza y del mito está inextricablemente unido al esfuerzo de la humanidad por arrancarse asimismo de la dominación de la propia sociedad de clases y de la razón instrumental. De hecho, la instrumentalización de la naturaleza en cuanto materias primas está completamente interrelacionada con la instrumentalización de los seres humanos en cuanto medios de producción. La transferencia de la razón desde un rasgo inherente de la realidad hasta una técnica eficiente de control da como resultado la disolución de la propia razón objetiva. La fuente misma de la razón objetiva, y en concreto, la propia realidad objetiva, queda degradada, y ya no es más que, simplemente, el material sobre el que la razón instrumental ejerce sus poderes. La ciencia, actuando en conjunción con la técnica, hace del cosmos en su totalidad un escenario sin vida para la colonización técnica y el control. Al cosificar a la humanidad tanto como a la naturaleza, la razón instrumental se convierte en el objeto de su propio triunfo sobre una realidad antaño preñada de significado. No solo los medios se vuelven fines, sino que los propios fines quedan reducidos a máquinas. La dominación y la libertad se vuelven términos intercambiables, en el proyecto común de subyugar a la naturaleza y a la humanidad —cada una utilizada como excusa para validar el control de la una por la otra—. El razonamiento que se emplea para ello es estrictamente circular. La máquina no solo ha

echado a andar sin el conductor, sino que el propio conductor se ha convertido en una parte más de la máquina.

En realidad, toda la crítica de la razón, al menos en la forma en que la he elaborado hasta ahora, está en sí misma llena de sesgos que la razón, sin ser siquiera consciente de ello, transmuta en una dialéctica de la racionalidad. De hecho, Dialéctica de la Ilustración no es una dialéctica en absoluto —o, al menos, no en su tentativa de explicar la negación de la razón a través de su propio desarrollo —. Toda la obra asume que mantenemos un corpus de prejuicios victorianos —muchos de ellos, específicamente marxianos y freudianos—, que identifican el «progreso» con incrementar el control de la naturaleza externa e interna. El desarrollo histórico se conforma a imagen de una humanidad cada vez más disciplinada, que se está apartando de una historia natural brutal, caótica y muda. La imagen de una humanidad que ha logrado el nivel de productividad y de administración que le permite ser libre se conforma estrictamente sobre un paradigma «industrial» de dominio y disciplina. Pero si miramos atrás desde nuestro presente, la crítica se disuelve en desesperación. Para apartarse de una historia natural aparentemente brutal, la humanidad se ha enredado de lleno en un sistema ubicuo de dominación que no encuentra paralelo alguno en la naturaleza. La historia no ha cumplido en ninguna parte su promesa de libertad y autonomía. Al contrario: casi parecería que la historia debe comenzar de nuevo, no como una cesura entre la humanidad y su matriz natural, sino más bien como una elaboración de los lazos ecológicos por parte de un instrumentalismo que se mantenga el servicio de la razón objetiva.

He aquí el meollo del problema: el velo victoriano (al que Marx y Freud otorgaron una dimensión radical) que oscurece la función de la ecología como fuente de valores e ideales. Si la razón objetiva se ha ido disolviendo hasta convertirse en instrumentalismo, hemos de recobrar la dimensión racional de la realidad, que siempre validaba la razón misma como interpretación del mundo. Mientras este se siga concibiendo en términos cientifistas, la preponderancia del instrumentalismo quedará, en términos ideológicos, asegurada. En su calidad de metodología «exenta de valores» y que se presume éticamente «neutral», la ciencia no solo favorece el instrumentalismo, sino que también hace de la razón instrumental

una ideología cuyas pretensiones de comprender la realidad son tan universales como las de la propia ciencia. Aquí la ecología social abre una brecha en estas pretensiones que, al menos potencialmente, puede rescatar la función de la razón objetiva, para definir de nuevo nuestras metas y nuestros valores.

Ni Horkheimer ni Adorno estaban preparados para invocar las exigencias de la naturaleza contra los fracasos de la sociedad. Al igual que los victorianos un siglo atrás, su actitud hacia la naturaleza era ambigua. A sus ojos, la historia de la «civilización» nunca había dejado de ser una lucha de la razón y la libertad por trascender las ataduras del mito irracional y de la ciega ley natural. En el mundo posrevolucionario de las décadas de 1920 y 1930, el mito había de nuevo alzado la cabeza, de forma atávica, en la apelación fascista a la «sangre» y a la «tierra» —el «naturalismo» del Estado despótico moderno—. Por su parte, la «razón objetiva», que hundía sus raíces en un mundo natural legítimo, había levantado la cabeza, asimismo de forma atávica, en la apelación estalinista a una dialéctica de la naturaleza. En ambos casos, la naturaleza había servido de vehículo ideológico para la regresión: en el primero, para someter a la humanidad a la tiranía de la raza y de lo irracional; en el segundo, para someter la espontaneidad y el juego libre de una sociedad emancipada a la tiranía de unas leyes naturales «inexorables». Tampoco deja de ser cierto que el antinaturalismo latente en el marxismo había arrojado ya una negra sombra sobre el papel de la naturaleza en el proyecto emancipador de la humanidad. La isla de los lotófagos, de Homero, es una negación de la memoria, la historia, la cultura y el «progreso», negación que continuamente acecha tras el énfasis de Europa en la actividad humana, y que nos perturba con la imagen de un plácido mundo de ensueño, atávico e inmutable. Pero, en el preciso instante en que su marxismo se apagaba, Horkheimer y Adorno dieron muestras de un odio sin concesiones hacia la historia, macabra y enrarecida, que el fascismo y el estalinismo habían infligido a la empresa humana.

La actual crisis ecológica, sin embargo, nos recuerda que las principales pretensiones de la razón instrumental son intrínsecamente erróneas. El instrumentalismo, particularmente en su forma científica, no solo no ha estado a la altura de su pretensión histórica de emancipar a la humanidad, sino que ni siquiera ha sido

capaz de aproximarse a su pretensión, más tradicional, de iluminar las mentes. La ciencia, inmersa en su impersonal producción de gadgets y en su imperioso empeño en pos de la innovación, ha perdido todo contacto con la cultura de su tiempo. Y lo que es peor: su pulsión por la innovación amenaza con terminar con el planeta mismo. Mucho más que cualquier veredicto moral o ideológico, estos fracasos son aspectos tangibles de la vida cotidiana. Lo podemos comprobar en el aire fétido y en el agua nauseabunda, en los crecientes índices de cáncer, en los accidentes de circulación y en los eriales químicos que asuelan todo ese mundo de la «civilización» científica. Al reducir la ética a poco más que una cuestión de gustos y opiniones, el instrumentalismo ha disuelto toda cortapisa de orden moral frente a la catástrofe inminente que parece aguardar a la humanidad. Los juicios ya no se forman en términos de sus méritos intrínsecos, sino que son meros asuntos de consenso público, el cual fluctúa con los intereses cambiantes y las necesidades particularistas. Después de haber despojado al mundo de su objetividad ética y de haber reducido la realidad a un inventario de objetos industriales, el instrumentalismo amenaza con impedirnos formular una posición crítica hacia su propio papel en los problemas que ha creado. Si Odín hubo de pagar por su sabiduría con la pérdida de un ojo, a nosotros nuestros poderes de control nos han costado los dos.

Sin embargo, así como no podemos despojarnos de la técnica, tampoco podemos despojarnos de la razón instrumental. Ambos son componentes indispensables de las nociones expandidas de libertad; de hecho, su papel emancipador antecede en mucho al surgimiento del capitalismo, con sus imágenes de una naturaleza «cicatera» y unas necesidades «ilimitadas». La humanidad no solo vive de ética; he aquí una de las ambigüedades más cruciales de la libertad. Ante la perspectiva de una sociedad y una sensibilidad cada vez más tecnocráticas, ¿sobre qué base podemos hablar de un mundo objetivo que ponga los límites necesarios al instrumentalismo? ¿De qué fuente podemos derivar las metas y los valores que pongan el instrumentalismo al servicio de una ética objetiva?

Evocar la naturaleza como fuente de una ética objetivamente

fundamentada, como yo me propongo hacer, requiere de una muy cuidadosa y cualificada elaboración. Una naturaleza concebida como la matriz de «la sangre y la tierra», o como el reino de una ciega legalidad «dialéctica» que imbuya al tirano de las cualidades suprahumanas del destino inexorable, sería con razón tildada de atávica. El ethos racial del fascismo y la dialéctica «científica» del estalinismo, ambos basados en unas imágenes muy particularistas de la naturaleza, han provocado un balance en términos de vidas y sufrimiento que no tiene parangón en la historia de la humanidad. No necesitamos ese tipo de «naturaleza» (es decir, de sociobiología autoritaria), que promueve un fundamento ideológico para la arrogancia étnica, o los campos de concentración bajo los auspicios de la «inevitabilidad» o la «ley ciega». Pero la naturaleza no es una tela homogénea, que estuviera tejida con un único hilo. La naturaleza a la que ahora podemos dirigirnos no es ni sangrienta ni ciega; no ofrece refugio ideológico alguno al mito de la irracionalidad, de la raza o, como en el caso del marxismo, a un mecanismo que se presenta como una «ciencia social», oculta bajo el manto de Hegel.

La matriz a partir de la cual la razón objetiva puede todavía derivar su ética en favor de un mundo equilibrado y armonizado es la naturaleza concebida desde una ecología social radical —una naturaleza que se interpreta de manera no jerárquica, en términos de unidad en la diversidad y en la espontaneidad—. Aquí, la naturaleza se concibe no meramente como una constelación de ecosistemas, sino también acompañada de una historia natural significativa, una naturaleza en desarrollo, creativa y fecunda, que produce una complejidad cada vez mayor de formas e interrelaciones. Y lo que hace tan significativa esta complejidad no es solo la estabilidad que promueve (algo evidentemente deseable en sí mismo, necesario tanto para el mundo biótico como para el social). La evolución de la naturaleza hacia formas cada vez más complejas tiene una importancia única, en la medida en que entra dentro del reino de la propia historia de la subjetividad. Desde la transición de lo inorgánico a lo orgánico, y a través de los varios estadios de evolución que cristalizaron en las formas humanas de racionalidad, observamos una historia de interactividad molecular cada vez más expansiva —no solo en lo que se refiere a las respuestas neurológicas, sino también a una inefable sensibilité, que

estaría en función de patrones de integración cada vez más complejos—. La subjetividad se expresa en varias gradaciones; no solo como el «mentalismo» de la razón, sino también como interactividad, reactividad y una actividad intencional de las formas cada vez mayor. De ahí que la subjetividad, hay que subrayarlo, no excluya la razón, sino que, en parte, es la propia historia de la razón —o, más precisamente, de una mentalidad de formación lenta y progresiva que existe en un terreno más amplio de realidad que el que representa la actividad cerebral humana—. El término «subjetividad» expresa el hecho de que la sustancia, en todos sus niveles de organización y en todas sus formas concretas, funciona activamente para mantener su identidad, equilibrio y fecundidad, así como un lugar en una constelación dada de fenómenos.

Normalmente, pensamos en la sustancia, en sus varias formas, en cuanto que objetos pasivos, como si estos dieran lugar a fenómenos que fueran «moldeados» o «seleccionados» por sus «entornos». Así, «fuerzas» externas parecen determinar los «rasgos» que permiten a las formas materiales (y en concreto, a las formas de vida) mantener su integridad y «sobrevivir». La pasión de la ciencia por reducir todos los cambios dentro de estas formas a meros productos accidentales —esto es, a la capacidad que tienen estas formas para «mutar» aleatoriamente— supone negar fatalmente el alto grado de vocación finalista [nisus], de autoorganización y autocreación inherente a los fenómenos no humanos. Cuando niega el grado en que los fenómenos juegan un papel activo en sus propios procesos evolutivos, la ciencia se acerca peligrosamente a esa misma metafísica, ese misticismo, contra el que lleva oponiéndose de forma tan militante desde la época de la Ilustración. Esencialmente, la imagen tradicional, que representa la evolución biológica como una serie de mutaciones puntuales aleatorias que son «seleccionadas» en aras de la supervivencia, hace agua por todas partes. Sería difícil explicar la elegante organización de los seres vivos —o, de hecho, de órganos como pueden ser el ojo o el oído— sin apreciar sus rasgos de desarrollo en cuanto que constituidos de forma inmanente y creativa, como conjuntos organizados que surgen al unísono en el proceso de interacción del organismo con el mundo que lo rodea. La solución al rompecabezas, por así decirlo, ha de implicar a las partes tanto como al todo, y no solo al jugador, que es el mecánico deus ex machina y, al parecer, el único factor

«inteligible» de todo el puzle. Se puede discutir si la «preferencia» por los átomos de carbono a fin de unirlos con otros cuatro átomos tiene que ver con una larga evolución de la subjetividad, que desembocaría en el empleo de palos por parte del chimpancé para sondear hormigueros. Pero la muy probable posibilidad de trazar semejante línea de continuidad, mediada gradualmente por formas cada vez más complejas de organización material, ya no puede ser despachada con el apelativo de mística. Desde la desaparición de la filosofía clásica, casi todas las visiones contemporáneas de la naturaleza (aparte de los búnkeres más tercos de la ciencia victoriana) han venido asignando a la propia sustancia un papel cada vez más creativo en la evolución de la subjetividad.

En consecuencia, ya optemos o no por seleccionar la razón en cuanto que expresión más compleja de la subjetividad, el surgimiento gradual de la mente en la historia natural de la vida es parte del campo más amplio de la propia subjetividad. Desde las respuestas bioquímicas de una planta a su entorno hasta las acciones más conscientes de un científico en el laboratorio, existe un vínculo común inherente de subjetividad primaria ya en la organización de la «materia» en sí misma. En este sentido, la mente humana nunca ha estado sola, ni siquiera en los entornos más inorgánicos. Esto es algo que el arte ha expresado de forma más conmovedora que la ciencia, sobre todo en esas pinturas abstractas desprovistas de prácticamente toda experiencia sensorial, más allá del color y la forma; aquí reconocemos la afinidad primaria que existe entre la mente y la propia forma. Incluso esos piratas del viaje espacial que son los astronautas se sobrecogen ante la actividad de las masas astrales, del polvo cósmico y de los objetos que se arremolinan alrededor de ellos, en un mundo que parece desprovisto de materia —en un espacio que generaciones de científicos una vez contemplaron como si fuera un vacío virtual—. La noción de «mente» va más allá de lo que es la mente humana y lo estrictamente cerebral, para entroncar con el concepto de subjetividad en su sentido más amplio. De hecho, la mente parece habitar el cuerpo humano en su totalidad, así como la historia natural que encarna.

Qué imperativos éticos específicos extraigamos de una interpretación ecológica de la naturaleza (diferente de aquella

visión de la naturaleza abstracta, sin sentido y desubjetivizada, que heló la mente victoriana con su «cicatería» y «brutalidad») dependerá en último término de nuestra exploración de una sociedad ecológica futura. He aquí una problemática cuyas respuestas solo nos las podrá dar una sociedad capaz de transformarlas en una praxis vivida. Una naturaleza ecológica —así como la ética objetiva que de ella se derive— puede venir a la vida, por así decirlo, únicamente en una sociedad cuyas sensibilidades e interrelaciones se hayan vuelto ecológicas hasta la médula. La naturaleza que normalmente «creamos» hoy en día está condicionada en gran medida por los imperativos sociales de nuestro tiempo. Así, podemos hablar de la naturaleza altamente cuantificada de la ciencia; de la «materia abstracta» marxiana, compuesta de «trabajo abstracto»; del cosmos de los místicos, disuelto en una «unidad» total y universal; de la naturaleza jerárquica de la sociobiología, organizada en torno a los instintos y pulsiones primarias; de la naturaleza hobbesiana y freudiana, impúdicamente belicosa e invasiva; o de la vulgarizada naturaleza darwiniana, gobernada por «la garra y el colmillo». Y ni siquiera he aludido a las visiones animistas, helénicas, judeocristianas, medievales y renacentistas de la naturaleza, que aún continúan maravillando, desde el punto de vista ideológico, a las antes citadas.

Ninguna de las imágenes modernas de la naturaleza ofrece una visión convincente de una totalidad imbuida —como resultado, precisamente, de su carácter total— de un sentido más amplio de subjetividad, que normalmente identificamos con la racionalidad humana. Cada una de estas imágenes no ilustra tanto la necesidad de «resucitar» la naturaleza como la necesidad de «resucitar» la propia subjetividad humana. El punto débil de las obras de Adorno y Horkheimer en torno a la razón proviene del hecho de que sus autores no supieron integrar la racionalidad en la subjetividad, algo necesario a fin de encuadrar la naturaleza dentro del ámbito de la sensibilité. Para hacerlo, habrían tenido que comprender el mensaje de la ecología social, un ámbito que estaba completamente al margen de su tradición intelectual.

En este punto, su adhesión o sometimiento al marxismo supuso un gran obstáculo a lo que, de otra forma, podría haber sido una crítica soberbia y exhaustiva de la razón instrumental. Tenían demasiado

miedo a anclar su visión de la naturaleza en la subjetividad, anclaje que ellos identificaban con arcaísmos míticos y clásicos. De ahí que nunca llegaran a aportar una significativa matriz objetiva para la razón. El anhelo de realizar ese anclaje persigue toda su obra sobre la razón y la Ilustración, pero se trataba de un anhelo que ellos, por exceso de prudencia, no podían satisfacer.

Pero ¿cómo podríamos nosotros, que estamos más familiarizados con las posibilidades de la ecología, evitar la intrusión del instrumentalismo en un enfoque ecológico de la ética? ¿Cómo podríamos impedir que el instrumentalismo convierta la naturaleza en un mero objeto para la manipulación —y que, precisamente, lo haga nominalmente para respetar su subjetividad—? No habrá respuesta satisfactoria a ninguna de estas preguntas si no recreamos antes nuestras sensibilidades presentes, nuestra técnica y nuestras comunidades, conforme a parámetros ecológicos. Una vez hecho esto, la nueva comunidad ecológica bien podría recuperar su sentido de la ubicación en este ecosistema específico, aliándose con su entorno natural en una forma creativamente reproductiva —una forma que genere una sensibilidad simbiótica humana, una técnica humana que enriquezca la complejidad de la naturaleza y una racionalidad humana que expanda la subjetividad de la naturaleza —. Aquí, la humanidad no tendría nada que dar ni tomar: se limitaría a participar con la naturaleza para crear nuevos niveles de forma y diversidad, que integrarían un sentido más elevado de lo humano y lo natural. Nuestra pretensión ética de racionalidad derivaría de la participación de la mente humana en una más amplia subjetividad de la naturaleza, una subjetividad que está en función de la forma, de la integración y de la complejidad. La instrumentalización de la naturaleza en términos de «recursos naturales» —algo que a la mente «intencional-racional» (por emplear la jerga de Jürgen Habermas) se le antoja inevitable— se vería reducida, y de hecho eliminada, en favor de una técnica ecológica que no solo enriquecería el flujo entre la naturaleza y la humanidad, sino que también sensibilizaría a la humanidad ante la creatividad de la naturaleza.

Para que estas buenas intenciones no parezcan otro ejemplo más de la sensiblería simplista tan característica de las filosofías de la naturaleza en su conjunto, permítaseme enfatizar que una ética

ecológica no toma como modelo una visión ingenua del mundo natural —tal y como existe hoy, o como podría existir en un futuro social «pacificado»—. Al lobo no le corresponde dormir con el cordero; se trata de una imagen trillada y, a su manera, repelente. La «pacificación» de la naturaleza no consiste en su domesticación. Mucho se pierde cuando lo «salvaje» (una palabra estúpida como pocas) es extirpado de la naturaleza de manera tan completa que deja de ser «una prueba de la escasez, el sufrimiento y la necesidad», por emplear la absurda noción de Herbert Marcuse de una naturaleza que no ha sido «recreada por el poder de la Razón». En este punto el lenguaje de Marcuse es antropomórfico en su miopía, marxista en su intención y ridículo en su pretensión de que la «pacificación antecede al dominio de la naturaleza, que es y sigue siendo el objeto que se opone al sujeto en desarrollo». Si «hay dos tipos de dominio, uno represivo y otro liberador», se puede también afirmar, según el mismo razonamiento absurdo, que hay dos tipos de naturaleza, una «virtuosa» y otra «malvada».[207]

Dejando a un lado esta enrevesada lógica, no hay «crueldad» en la naturaleza, sino tan solo predación y mutualismo, en torno a los cuales la historia natural ha evolucionado sus estructuras para sostener la vida y el equilibrio ecológico. No hay «sufrimiento» en la naturaleza, sino tan solo el inevitable dolor físico que acompaña a la herida. No hay «escasez» ni «carencia» en la naturaleza, sino tan solo necesidades que deben ser satisfechas para que la vida misma se mantenga. De hecho, la fecundidad material de la naturaleza, anterior a la «negación de la Naturaleza» por parte de la historia (por emplear de nuevo el lenguaje de Marcuse), bien podría haber dejado completamente aturdidos a los primeros homínidos, de haber tenido estos «conciencia» de la escasez como categoría social. No puedo dejar de insistir en que la naturaleza en sí no es una ética; es la matriz para una ética, la fuente del sentido ético, que puede hundir sus raíces en la realidad objetiva. De ahí que la naturaleza, incluso como matriz y fuente del sentido ético, no deba asumir esos atributos tan deliciosamente humanos como son la bondad, la virtud, la amabilidad y la dulzura; la naturaleza solo debe ser fecunda y creativa —una fuente, no un «paradigma»—.

La función de una filosofía ética no implica una reducción mimética de la ética a su fuente. Más bien, requiere de una base a partir de la

cual desarrollar de forma creativa ideales éticos. El niño no es el padre, pero ambos están unidos por la continuidad objetiva de la descendencia genética, la gestación, el nacimiento y la socialización. Uno y otro no llegan a separarse del todo; coexisten, y sus vidas se solapan, bajo condiciones normales, hasta que el niño se hace adulto y se convierte a su vez en padre. Ambos pueden mantener una relación de afecto o bien convertirse en antagonistas, y el niño puede llegar a ser más humano, o quizá menos humano, que el padre. En uno u otro caso, nos vemos obligados a comprender por qué tuvo lugar un determinado curso de desarrollo, y no meramente cómo ocurrió —y a pensar qué sentido tuvo, qué coherencia y qué interpretación ética le damos—. En cualquier caso, el desarrollo es real y no podemos eludir nuestra responsabilidad de interpretarlo en términos éticos, alegando que se trata meramente de una serie de acontecimientos aleatorios.

Convertir «pacificación» en «domesticación» supone lidiar con la naturaleza como si esta fuera un modelo de comportamiento ético, en lugar de aceptarla por lo que realmente es: una fuente de sentido ético que restablece nuestra idea de la totalidad ecológica, la dialéctica subyacente de la unidad en la diversidad. Es esta falta de plenitud en nuestra relación con la naturaleza lo que explica realmente el cosmos social inacabado en el que vivimos, la sensación en torno nuestro de que falta algo. Ese mundo natural verdaderamente «pacificado» y domesticado no solo modela con arrogancia la naturaleza a partir de la sociedad (racional o no), sino que tampoco es capaz de reconocer que la racionalidad humana es una fase o aspecto de la subjetividad natural. No es casualidad que la naturaleza «pacificada» de Marcuse sea, de hecho, una naturaleza «racional». Paul Shepard, en lo que constituye una soberbia refutación de los pretendidos «pacificadores» de la naturaleza, observa que:

Cada gen de un organismo individual actúa en el contexto de muchos otros genes. Por lo tanto, las transformaciones genéticas que resultan de la domesticación pueden afectar a toda la criatura, a su apariencia, a su conducta y a su fisiología. El temperamento y la personalidad de los animales domésticos no solo son más plácidos

que los de sus homólogos salvajes, sino también más flácidos —es decir, hay en ellos, de alguna manera, menos definición—. Por supuesto, no hay nada plácido en un toro embravecido o en un fiero perro guardián, pero sus madres fueron dóciles, y una vez que un organismo ha sido despojado de su componente salvaje, puede ser manipulado en un sentido o en otro a voluntad del criador. Se lo puede hacer fiero sin llegar a ser verdaderamente salvaje. Esto último, lo salvaje, es un nicho ecológico del que el animal domesticado ha sido arrancado. Los nichos son duros e implacables. Escapar de ellos no es libertad, sino pérdida de orientación. El hombre sustituye la selección natural por la crianza controlada; los animales son seleccionados para cualidades específicas, tales como la producción de leche o la pasividad, a costa de las aptitudes globales y de las relaciones naturales en sentido amplio.[208]

Hay una importante moraleja que extraer de estas observaciones, moraleja que no solo se aplica a los animales, sino también a los seres humanos. La libertad de todos los organismos está en función de la dirección, esto es, de los «nichos» significativos que hay en la naturaleza y de las comunidades significativas que hay en la sociedad. Ciertamente, ambos no son completamente congruentes, pero todo indica que son derivativos: la comunidad deriva del «nicho», así como el ser humano deriva del animal salvaje. A su manera, nuestra pérdida de comunidad ha sido una forma de domesticación —una condición que adolece de falta de sentido y de dirección—, así como le sucedió al animal salvaje al perder su nicho. De la misma forma que nuestro ganado, nuestras aves, nuestros animales e incluso nuestros cultivos, también nosotros mismos hemos perdido nuestro lado salvaje en un mundo «pacificado», hiperadministrado y altamente racionalizado. Los «nichos» que ocupamos en los espacios ocultos de la vida social —y que son una reminiscencia del mundo privado que creamos antaño en nuestras comunidades prepolíticas— están desapareciendo rápidamente. Al igual que sucede con la estructura genética de los animales domesticados, las estructuras psíquicas de los humanos domesticados están sufriendo una degradación peligrosa. Más que nunca, debemos recuperar la línea de continuidad que une nuestra «primera naturaleza» con la «segunda», nuestro mundo natural con

nuestro mundo social, nuestro ser biológico con nuestra racionalidad. Latentes en nosotros hay memorias ancestrales que solo una sociedad y una sensibilidad ecológicas pueden «resucitar». La historia de la razón humana no ha alcanzado aún su culminación, y mucho menos su fin. Una vez que seamos capaces de resucitar nuestra subjetividad y devolverla a las alturas de su sensibilidad, es muy probable que la historia no haya hecho más que comenzar.

En suma, la racionalidad humana debe ser vista como una forma y un derivado de una más amplia «mentalidad» o subjetividad, que se halla inherente en la naturaleza como un todo —en concreto, en el paulatino desarrollo de formas de sustancia cada vez más complejas, a lo largo de la historia natural—. Tenemos que ser muy claros con respecto a lo que esto significa. La historia natural incluye una historia de la mente tanto como de las estructuras físicas: una historia de la mente que va desarrollándose, desde la interactividad aparentemente «pasiva» de lo inorgánico, hasta los procesos cerebrales extremadamente activos del intelecto y de la voluntad humana. Esta historia de lo que llamamos «mente» se manifiesta, de forma acumulativa, no solo en la mente humana, sino en nuestros cuerpos en general, que en gran medida reflejan y resumen el desarrollo expansivo de las formas de vida en varios estadios neurofísicos de evolución. Lo que hoy de forma dramática nos falta —sobre todo, porque el instrumentalismo tiraniza nuestro dispositivo corporal— es la capacidad para sentir la riqueza de la subjetividad inherente en nosotros mismos y en el mundo no humano que nos rodea. Hasta cierto punto, esta riqueza nos alcanza a través del arte, la fantasía, el juego, la intuición, la creatividad, la sexualidad y, al principio de nuestras vidas, a través de esas sensibilidades de la infancia y la adolescencia de las que la vida adulta y las normas de la «madurez» nos van destetando en los años sucesivos.

El paisaje de la naturaleza —su organización formal, desde el nivel astral de nuestro universo hasta los ecosistemas menos perceptibles que nos rodean— tiene mensajes propios que transmitir. También él tiene una voz, a la que Giordano Bruno y Kepler en el Renacimiento, así como un número creciente de científicos contemporáneos, han tratado de responder. De hecho, desde la

época de Pitágoras en adelante, la tradición clásica en filosofía halló la subjetividad en la evolución de la forma como tal, y no solo en la morfología de los seres individuales. Concebido como un proceso activo de complejidad creciente e interrelacionada, el «equilibrio de la naturaleza» puede verse como algo más que un mero conjunto formal que la vida requiere para su propia estabilidad y supervivencia. También puede verse como un conjunto formal cuya misma organización en totalidades integradas exhibe niveles variables de «mentalismo», una subjetividad a la que solo podremos responder si liberamos nuestros sentidos de sus inhibiciones y convenciones instrumentalistas.

Nuestra interpretación de la ciencia no está muy lejos de nuestra interpretación de la razón. Vista como la aplicación metódica de la razón al mundo concreto, la ciencia ha adquirido la mala reputación que el instrumentalismo y la técnica se ganaron durante las últimas décadas. Sus pretensiones exageradas como estrategia para la observación, la experimentación y la generalización de datos para hacer de ellos leyes naturales inexorables, así como sus jactanciosas aseveraciones de «objetividad» y universalidad intelectual, le han granjeado acusaciones de fría arrogancia hacia todo lo que tiene que ver con el sentimiento, la ética y la crisis creciente de la condición humana. Si una vez fue el heraldo de la Ilustración en todas las esferas del conocimiento, la ciencia se ve hoy cada vez más como un sistema estrictamente instrumental y de control. Su empleo como medio de manipulación social y su papel a la hora de restringir la libertad humana corren hoy paralelos, en cada detalle, a su utilización como medio de manipulación natural. La mayor parte de sus hallazgos en los campos de la física, la química y la biología se ven —con razón— con sospecha hasta por sus antaño más fervientes adeptos, tal y como revelan de forma tan viva las controversias en torno a la energía nuclear y al ADN recombinante. En consecuencia, la ciencia ya no disfruta de la reputación de ser un medio de «conocimiento», o Wissenschaft (en la lengua de la Ilustración alemana), sino que se percibe como un medio de dominación —o lo que Max Scheler, en una época más tardía y más desencantada, llamaría Herrschaftswissen—.[209] Ha pasado a ser, en efecto, una técnica fría, desapasionada y con base

metafísica, que se ha expandido de forma imperialista más allá de su campo acotado: de ser una forma de «conocimiento» entre otras, ha pasado a reclamar para sí el entero reino del saber como tal.

Nos hallamos, por lo tanto, ante la paradoja de que la ciencia, que es una herramienta indispensable para el bienestar humano, hoy se ha convertido en un medio para subvertir su propia función humanista tradicional. La neutralidad ética del físico nuclear, la del químico alimentario y la del bacteriólogo dedicado a desarrollar patógenos letales con fines militares son símbolos apabullantes de una «ciencia que ha perdido el juicio», y que es comparable, hasta en los detalles más aterradores, a una técnica asimismo enloquecida. Los acalorados debates en torno a los riesgos de la energía nuclear y del ADN recombinante son la prueba de que la ciencia está completamente atrapada en polémicas que tienen que ver con su pretensión de ser no ya técnicamente competente, sino moralmente madura.

Del mismo modo que la razón y la técnica, también la ciencia tiene una historia, hasta el punto de que, si la consideramos más allá de su definición instrumentalista, la ciencia también puede verse, precisamente, como su propia historia. Eso que de forma tan insustancial llamamos «ciencia griega» era sobre todo una filosofía natural que dotaba a la razón especulativa de la capacidad para comprender el mundo natural. Comprender y dotar de coherencia a la naturaleza era una actividad de la mente contemplativa, y no meramente de la técnica experimental. Vistas desde la perspectiva de este marco racional, las obras de Platón y Aristóteles sobre la naturaleza no estaban «equivocadas» en sus juicios y observaciones. Dentro de este corpus de filosofía natural, nos topamos con unas intuiciones y una capacidad de comprensión y perspectiva que las ciencias físicas y de la vida buscan hoy recuperar.[210] Sus énfasis variables en la sustancia, la forma y el desarrollo —lo que normalmente se describe como orientación «cualitativa», en cuanto que diferenciada de la orientación «cuantitativa» de la ciencia moderna— exhiben un espectro de pensamiento que bien puede considerarse más amplio (o, al menos, más orgánico) que el de los énfasis tradicionales de la ciencia en la materia y el movimiento. La tradición clásica ponía el acento en la actividad, la organización y el proceso; la tradición de la Ilustración, por su parte, se fijaba en la

pasividad de la materia, en los fenómenos aleatorios y en el movimiento mecánico. El hecho de que la tradición ilustrada haya ido poco a poco cediendo ante la tradición clásica —una evolución que en cierta medida le ha venido impuesta, en virtud de un sentimiento creciente de la historicidad de la naturaleza, de las cualidades contextuales y de la importancia de la forma— no ha dado lugar a una comprensión clara de las diferencias que las separan ni de la forma en que comparten una continuidad histórica que podría desembocar en su integración recíproca sin pérdida alguna de sus identidades específicas.

Llamar «complementarias» a las formas clásicas, mecanicistas, evolucionistas y relativistas de la ciencia puede llevarnos a pasar por alto un aspecto crucial. Estas formas no se complementan meramente las unas a las otras, como tampoco son «estadios» en el conocimiento creciente de la naturaleza por parte de la humanidad —conocimiento que, se presume, «culminaría» en la ciencia moderna—. Esta forma de pensar sobre la historia de la ciencia continúa gozando de gran popularidad, aunque a menudo peque de presuntuosa en su elevación de todas las cosas modernas y presumiblemente libres de especulación y «teología». Lo cierto es que estas formas diferentes de ciencia comprenden niveles distintos de desarrollo natural y difieren en cuanto a su ámbito y alcance declarados. No estamos hablando únicamente, tal y como ha defendido Thomas Kuhn, de diferentes «paradigmas» que se reemplazan radicalmente entre sí. Asumir que hay una «ciencia» como tal, donde la tradición clásica generalmente «yerra», donde la tradición renacentista está en parte «en lo cierto» y donde la tradición moderna es más «veraz» en su comprensión de la naturaleza que cualquiera de sus predecesoras, supone asumir que la naturaleza está toda hecha en un mismo molde o que sus manifestaciones son solo perlas del mismo collar. Por irónico que parezca, los ataques más duros a las posturas de Kuhn no los han lanzado aquellos críticos que rechazan la historia de la ciencia como una sucesión de desplazamientos de «paradigmas» científicos dominantes por otros diferentes. Antes bien, Kuhn ha sido criticado, sobre todo, por su tendencia a ver la lógica de las «revoluciones científicas» como si estuvieran guiadas por «técnicas de persuasión», en lugar de pruebas; por factores psicológicos y sociales, en lugar de por el test de los análisis objetivos de la realidad.

Ignorando la tentativa posterior de Kuhn de volver sobre sus conclusiones más desafiantes acerca de la estructura de la propia comunidad científica, lo más sorprendente de sus opiniones sobre las revoluciones «paradigmáticas» en la ciencia es la forma en que han sido contrastadas entre sí. En este punto no pienso tanto en Kuhn como en el saber convencional asumido por el cientifismo, que tiende a poner el acento en las diferencias metodológicas entre la filosofía clásica de la naturaleza y la ciencia moderna. La noción comúnmente aceptada, según la cual la ciencia moderna solo se embarcó realmente en su viaje excepcional cuando adoptó conscientemente el programa de Francis Bacon de la observación empírica controlada y de la verificación experimental, aparte de ser un mito trillado, nos dice más sobre los conflictos intelectuales de la época de Bacon que sobre las auténticas diferencias entre las nociones clásica y renacentista de la naturaleza. Sin llegar necesariamente a articularlo, los filósofos clásicos de la naturaleza llevaban siglos trabajando con el programa de observación y experimentación de Bacon. Quizá sea más pertinente decir que Bacon, con su «gran instauración»,[211] dotó a la ciencia de una función que la teoría clásica nunca había aceptado plenamente: la recuperación, por parte del «hombre», de su dominio sobre el mundo natural. Esta visión se contraponía a la orientación contemplativa hacia la naturaleza, que era propia de la escolástica medieval y, en realidad, del cristianismo.

Con todo, no deja de ser engañoso asumir que la tradición clásica o la medieval eran estrictamente contemplativas, mientras que la moderna era ante todo pragmática. Desde los mismos orígenes de la «civilización», la idea de dominación había sido una práctica continua, en forma de dominación humana de una naturaleza concebida por sus dominadores en cuanto que «recursos naturales» o «medios de producción». La «gran instauración» de Bacon era una realidad que llevaba milenios funcionando, y que no se manifestaba solo en los intentos de la sociedad de clases de someter la naturaleza en aras del control, sino también en sus intentos de subyugar a la humanidad misma. Su templo no era el laboratorio utópico de Bacon, la Casa de Salomón, sino el Estado, con sus burocracias, ejércitos y los látigos de los capataces. Cometemos una grave injusticia con la auténtica historia del «método científico» cuando olvidamos que, antes de que la ciencia estableciera su

laboratorio para controlar la naturaleza, el Estado había establecido sus palacios y cuarteles para controlar a la humanidad. La «gran instauración» toma su inspiración de la dominación del humano por el humano, antes de que la dominación de la naturaleza pasara a ocupar el lugar central de sus ideales y de sus funciones.[212]

La diferencia principal entre la filosofía clásica de la naturaleza y la ciencia moderna yace en las nociones radicalmente distintas que una y otra tienen de «causalidad». He aquí el verdadero asunto ontológico —y no la ampulosa cháchara sobre la «metodología»— que separa el conocimiento propiamente dicho de lo que no son sino meros asuntos de técnica; y que clarifica el importantísimo problema de la relación entre fines y medios, que tan vital es para cualquier crítica de la razón instrumental y de una técnica autoritaria. Para Aristóteles, que nunca dejó de ser un fino observador, un generalizador sofisticado, un experimentador comprometido (como Arquímedes antes de él), la causalidad natural no se agotaba en la moción mecánica. La causalidad involucraba el material mismo, la potencialidad para la forma, el agente formativo y la forma más avanzada hacia la que un fenómeno podía desarrollarse. Su concepto de causalidad, de hecho, era de cierta manera una entelequia. Asumía que un fenómeno era «llevado» a realizar su potencialidad completa para alcanzar la más alta forma específica y propia de él —es decir, era «llevado» a desarrollarse, intrínseca y extrínsecamente, hacia la autorrealización formal de sus potencialidades—.

De ahí que, para Aristóteles, la causalidad no sea meramente un movimiento que implique un cambio de lugar —como el que produce una bola de billar cuando golpea otra—. Si bien puede ser mecánica, cuando la consideramos en términos más profundos y significativos, la causalidad es causalidad desarrollista. Esto quiere decir que debería verse como un proceso gradual que surge y evoluciona hacia la autorrealización, más que como una serie de desplazamientos físicos. Por lo tanto, en la materia, que siempre, pero en distinto grado, es también forma, hay una potencialidad latente: de hecho, la materia se halla imbuida de una urgencia o pulsión que la lleva a elaborar su potencialidad para adquirir una forma mayor. En este sentido, entronca con la noción de Aristóteles que considera la causalidad como «causa material». La forma que se

halla latente en la materia y que pugna por su plena realización es una «causa formal». Las fuerzas intrínsecas y extrínsecas que dan forma a este desarrollo —aquí, en el último caso, Aristóteles se refiere a los agentes externos, tales como el escultor que da forma a un caballo de bronce— constituyen la «causa eficiente». Y, por último, la forma que todos estos aspectos de la causalidad se supone que han de realizar representa la «causa final».

La causalidad aristotélica, de hecho, no solo es «desarrollista», sino también directiva e intencional. También ha sido denominada «teleológica», porque la forma última a la que tiende la sustancia está latente al comienzo del desarrollo. El término, sin embargo, huele a nociones que tienen que ver con un fin predeterminado e inexorable —extremo que Aristóteles tiene mucho cuidado en evitar —. Así, en Sobre la interpretación, no deja de señalar que

no puede afirmarse sin reservas que todo lo que existe y lo que no existe sea resultado de la necesidad. Pues hay una diferencia entre decir que aquello que es, cuando es, debe ser, y simplemente decir que todo lo que es lo es por necesidad, y análogamente en lo que se refiere a lo que no es. En el caso, también, de dos proposiciones contradictorias, esto es igualmente válido. Todo debe ser, o bien no ser, tanto en el presente como en el futuro, pero no siempre es posible distinguir y afirmar en concreto cuál de estas alternativas debe necesariamente producirse.[213]

Lo que caracteriza la «dimensión teleológica» de la causalidad aristotélica es que tiene sentido, no predeterminación. La causalidad se orienta hacia la culminación de la completitud, la satisfacción íntegra de todas las potencialidades para la forma que se hallan latentes en la sustancia a diferentes niveles de su desarrollo. Este sentido del significado está imbuido de ética: «pues en todas las cosas, según afirmamos, la naturaleza siempre tiende a “lo mejor”».[214] Aquí, la palabra «tiende» implica énfasis, ya que Aristóteles rara vez imputa pensamiento —según el sentido cerebral que nosotros le damos al término— a la naturaleza; más bien, la naturaleza es un oikos organizado, un hogar bueno, y, «como

corresponde a toda buena virtud doméstica, no acostumbra a derrochar nada de lo que se pueda extraer algo útil».[215] Es imposible exagerar hasta qué punto este pensamiento brillante, tan integral a la filosofía general de Aristóteles, ha sido confirmado por la ecología y la paleontología.

Dentro del marco de la causalidad aristotélica, el concepto hegeliano de dialéctica (un término del que hoy en día se abusa burdamente) es espiritualmente coherente con la orientación causal de Aristóteles. Al igual que en Aristóteles, la meta en Hegel consiste básicamente en comprender la noción de completitud, y no una engañosa «síntesis», compuesta a partir de la confrontación de una tesis con su antítesis. Semejante fórmula metodológica no solo despoja a la dialéctica de todo su contenido orgánico, sino que la reduce a un método —una técnica instrumental conforme a la alta tradición de la ortodoxia marxiana, en lugar de una causalidad ontológica—. Según observa Hegel en uno de sus más incisivos análisis a propósito de la dialéctica:

Porque aquello que se halla implícito pasa a existir, ciertamente se transforma, pero sigue siendo uno y lo mismo, ya que todo el proceso está dominado por él. La planta, por ejemplo, no se pierde a sí misma en un mero cambio indefinido. A partir de la semilla es mucho lo que se produce, cuando en un primer momento nada se ve; pero todo lo que de ella nace, antes de que se desarrolle, está, no obstante, oculto e idealmente contenido en su interior. El principio de esta proyección hacia la existencia consiste en que la semilla no puede seguir siendo siempre algo meramente implícito, sino que se ve impelida hacia el desarrollo, ya que presenta la contradicción de ser solo implícita y, sin embargo, no desearlo así. Pero esta salida de sí misma tiene un fin a la vista; su culminación se alcanza del todo, y su fin predeterminado no es otro que el fruto producto de la semilla, y que supone el regreso al primer estadio.

Para Hegel, la mente lleva este movimiento más lejos, y en lugar de «retroceder» a su forma germinal, continúa avanzando hasta la plena realización de «su propia condición».[216]

Lo crucial, tanto para Hegel como para Aristóteles, es su noción común de «causa final», su compromiso con la completitud y el sentido en los fenómenos. Más que ningún otro aspecto de las ideas de Aristóteles, esto iba a convertirse en un verdadero campo de batalla entre la ciencia y la teología escolástica; de hecho, en la medida en que la figura del mecanismo pasó a ser el «paradigma» prevalente de la ciencia del Renacimiento y de la Ilustración, la noción de «causa final» se convirtió en el yunque sobre el que la ciencia afiló las herramientas características del órganon científico: la «objetividad», el «desinterés» cientifista y el total rechazo de los valores. Insinuar un sentido de direccionalidad en la causalidad —un «por qué» en la naturaleza, en lugar de un mero «cómo»— sonaba a teología. El escolasticismo medieval había cristianizado el principio de causalidad y la filosofía de la naturaleza aristotélica de forma tan profunda que los mecanicistas renacentistas ya no veían en aquel principio y en aquella filosofía sino poco más que sistemas propios de la apología católica; incluso la visión de Hobbes de una «mecánica social» viró claramente hacia una crítica de la causa final de Aristóteles. Desde luego, este conflicto era inevitable, e incluso se puede decir que liberó el pensamiento de Aristóteles de las garras inquisitoriales de la Iglesia. Pero la oposición y la persecución (Galileo acabó en prisión, y Bruno y Servet, en la hoguera, como principales mártires de la ciencia en este conflicto) llevaron a un rechazo exagerado de todo organicismo —y, de hecho, a un mordaz dualismo cartesiano entre una subjetividad «espiritual» confinada exclusivamente en el «hombre» y una visión estrictamente mecánica y cuantitativa de la naturaleza física—.

Pero esta victoria se ganó a un alto precio. Para liberar a la mente humana de las ataduras de la religión, la humanidad quedó sometida a los poderes de la ciencia. Un nuevo órganon reemplazó al anterior. El ideal de Francis Bacon, que veía a una humanidad que recuperaba su dominio sobre la naturaleza, no limpió la mancha del «pecado original» ni devolvió al hombre a la plenitud del Jardín del Edén. La ciencia unió sus manos a la técnica para reforzar el dominio del humano sobre el humano, esclavizando a la humanidad al mismo mundo mítico y oscuro de dominación al que antaño se opuso. La propia ciencia se había convertido ahora en una teología. Desde el siglo XIX, la humanidad ha ido siendo objeto de una creciente instrumentalización, cosificación y economización,

incluso en mayor medida de cuanto postuló nunca la muy controlada naturaleza de la «gran instauración» de Bacon. La racionalización se ha combinado con la ciencia para producir una tecnocracia que ahora amenaza con despojar a la humanidad misma —y a su entorno natural— de la subjetividad con la que la Ilustración había pretendido iluminar el mundo.

Las orientaciones filosóficas que sustituyen un «paradigma» por otro en el curso de las «revoluciones» intelectuales producen una seria perturbación de la continuidad, de la integración y de la completitud en el ámbito del conocimiento. Interrumpen la ecología y la historia del propio conocimiento —tanto en la teoría social como en la científica—. Hemos perdido una enorme riqueza en términos de tradiciones estimulantes, al sustituir un proyecto aristotélico de ética social por un proyecto hobbesiano de «ciencia social» (y no es que el aristotélico representara el punto «más alto» que podíamos esperar alcanzar en teoría social). El omnímodo reinado del cristianismo sobre el mundo europeo, seguido más recientemente por el marxismo, ha sepultado un corpus de ideas y saberes sociales de un valor incalculable. En nuestros días, podemos acordarnos de la pérdida de esas esperanzas intensamente libertarias que promovieron los grupos radicales de las revoluciones inglesa, norteamericana y francesa, todas ellas cubiertas por el manto de las «revoluciones» leninistas del siglo XX o destinadas al «cubo de basura de la historia» (por emplear la perniciosa expresión de Trotski). También podemos recordar la riqueza de las ideas utópicas que Marx hurta, antes de sustituirlas por el mito del «socialismo científico». Como el cristianismo antes que él, el socialismo ha promovido un fanatismo dogmático que ha cerrado la puerta a incontables posibilidades nuevas —no solo para la acción humana, sino también para el pensamiento y la imaginación—. Por su parte, la ciencia, aunque menos dura en sus ataques a sus propios herejes, exhibe un similar grado de fanatismo en sus pretensiones intelectuales. Desafiar las presuposiciones metafísicas —y a menudo místicas— de la ciencia, basadas en una «materia» pasiva y en un concepto físico de movimiento, es exponerse a acusaciones de metafísica y misticismo, y a una persecución intelectual como la que antaño sufrió la propia ciencia, a manos de los inquisidores

teológicos.

Hay una fuerte tendencia dentro de los nuevos «paradigmas» científicos a considerar las varias formas diferentes de naturaleza —inorgánica y orgánica, cinética y desarrollista, aleatoria y provista de sentido— como inherentemente antagónicas entre sí, en lugar de diferentes en cuanto a sus respectivas esferas, en cuanto que niveles de desarrollo o componentes de un todo más amplio. Solo en épocas recientes hemos empezado a abandonar un reduccionismo mecanicista de todos los fenómenos naturales, en aras de un «paradigma» basado en la física matemática. La tan promocionada «unidad de la ciencia», que los teóricos del siglo XIX propusieron desde las alturas triunfales de la imagen cósmica newtoniana, con frecuencia no era mucho más que una pesadilla intelectual —más que una «unidad», una «Totalidad de la ciencia», que los teóricos del siglo XIX promovieron durante la fase de misticismo más recalcitrante del pensamiento occidental—. Nada podía haber más plagado de nociones metafísicas y místicas que una causalidad reducida casi en su totalidad a un universo basado en una cinética de fuerzas que interactúan, a una distancia y conforme a un movimiento que (para explicar las relaciones químicas) no producía sino meros enlaces entre átomos.

En la época de Laplace la naturaleza se veía como una aglomeración cinética de «átomos» irreductibles que componían el cosmos, como si este fuera un sólido banco victoriano. La concepción de los átomos como «bloques de construcción» del universo se tomaba literalmente, e incluso la Deidad se veía menos como un «Creador» o padre del mundo que como un arquitecto. Esta imagen designaba una naturaleza pasiva que era esculpida por fuerzas intrínsecas, a menudo aleatorias —que unas élites gobernantes cualificadas podían manipular según sus intereses, una vez que la ciencia hubiera «desentrañado» los «secretos» de una naturaleza encantada y críptica—. La causa eficiente, apartada de la más amplia matriz ética de la causalidad aristotélica, se concebía ahora como la única descripción posible para los fenómenos naturales en interacción cinética. La imagen de la naturaleza como «zona de obras», que incluso Bloch tomó prestada, produjo su propia jerga tecnológica. Términos tales como «bloques de construcción», «cemento» y «mortero», que siguen siendo un lugar

común en obras sobre física, reemplazaron las imágenes de la filosofía clásica del «amor» y el «odio», la «justicia» y la «injusticia», la «entelequia» y la «potencia y acto», que, con todas sus cualidades antropomórficas, transmitían la idea no solo de una naturaleza encantada o incluso ética, sino apasionada. Lo que quedaba del pasado para «explicar» el último misterio newtoniano de la acción a distancia y los desconcertantes hechos de la gravitación eran los términos «atracción» y «repulsión», términos que aún sobreviven en el campo del electromagnetismo.

Es difícil explicar en qué medida esta jerga tecnológica y la imaginería que reflejaba servían a los intereses de la dominación en una sociedad de mercado industrial. Pues esta jerga no era meramente filosófica, sino eminentemente social en su carácter, al igual que, en la actualidad, el lenguaje de la teoría de sistemas — con su extensión de términos como input [«entrada»], output [«salida»] y feedback [«retroalimentación»] en el discurso cotidiano — refleja la corporativización de la vida cotidiana, la reducción de la misma a un «diagrama de flujo». Concebir todos los fenómenos como si estuvieran construidos a partir de «materia» homogénea, inerte, pasiva y maleable era situar a la humanidad misma dentro de la órbita de todos estos atributos. La carne, no menos que la piedra y el acero, no era sino materia que había sido accidentalmente estructurada en una aglomeración más elaborada del mismo material irreductible. Incluso el pensamiento había perdido su elevado estatus, y ahora se concebía como un «fluido» exudado del cerebro y del sistema nervioso. El trabajo, en cuanto que mera energía, se consideraba que hundía sus raíces no solo en la economía política, sino en la «economía de la naturaleza». Esto abría un enlace directo entre la crítica radical desarrollada por Marx y las estrategias acomodaticias que en un periodo más tardío formularía el darwinismo social. El ideal de la Ilustración de la reeducación humana conforme a los cánones de la razón pasó a interpretarse en términos de «educación acorde con los cánones del desempeño eficiente».

La ciencia, considerada como una historia que había caprichosamente descartado su pasado en virtud de una radical sucesión de «paradigmas», se alza solitaria en el mundo porque ha transitado a través de esta sucesión, apartándose de la naturaleza.

Después de despojarse de los antecedentes que antaño se dirigían a los diferentes niveles emergentes de la historia natural, ahora la ciencia carece de la continuidad que relaciona estos niveles de forma inteligible. Carece de un sentido del límite que confirme lo que es o no es válido en las varias formas de conocer la realidad; carece de una conciencia de las nuevas formas de realidad que se hallan en los confines de los «datos establecidos». En resumen, la ciencia moderna no se ha desarrollado en relación con la naturaleza, sino en relación con sus propios «paradigmas». La búsqueda de la «unidad de la ciencia» no debería entenderse bajo ningún concepto como una búsqueda en pos de la unidad de la naturaleza. La primera es una empresa intelectual entre concursantes científicos y colaboradores, y no una empresa que implique verdaderamente el mundo natural.

En este punto del desarrollo del conocimiento humano el redescubrimiento de la naturaleza es más importante que esos propósitos trillados, del tipo del «reencantamiento del mundo» (una frase que tiende a disolverse en una mera metáfora, carente de la sustancia de la introspección social y de una elaboración naturalista). Si la ciencia ha de resolver el dilema de su racionalización en el mundo social, debe aprender a lograr un equilibrio entre la necesidad de la autointerpretación y los saberes aportados a diferentes niveles del desarrollo humano. La ciencia debe volver sobre la propia naturaleza en busca de alimento. Debe ser plenamente consciente de las presuposiciones —sesgos— que continuamente penetran en sus estructuras epistemológicas. Hay que infundir un sentido de la historia —tanto natural como intelectual— a los debates entre los que apoyan uno u otro «paradigma», en lugar de ceñirnos a las sucesiones y exclusiones ideológicas dinásticas. La ciencia debe plantearse honestamente cuestiones conformadas por la realidad natural, y no por un intelectualismo autorreferencial que separa su historia ideológica de la historia del mundo natural. De ahí que la ciencia deba superar sus ambigüedades, reconociendo que está hecha de su propia historia en su totalidad —y no de una u otra fase de esa historia—, así como de la historia natural. En este sentido, ni Aristóteles ni Galileo estaban equivocados per se, por mucho que el último detestara al primero; ambos observaban diferentes aspectos de las realidades que la naturaleza y los diferentes niveles del desarrollo

natural les transmitían.

Subyacente a cualquier proyecto para redescubrir la naturaleza hay toda una serie de cuestiones clave. Si es cierto que hay una unidad en la naturaleza por descubrir, ¿qué mensaje nos ofrece? ¿Cuál es su significado esencial? Y si hemos de hablar de significado en la naturaleza —del «por qué», además del «cómo», de los fenómenos naturales—, ¿cómo habremos de desarrollar formas graduales de causalidad (ya sean helénicas o modernas, por ejemplo, así como el paso de la una a la otra), de forma que no tengamos que excluir completamente ninguna de ellas? Y si partimos de la base de que el sentido y el significado realmente existen, ¿cómo habremos de interpretar su dirección, su teleología? ¿Debemos excluir la posibilidad, al hablar de «teleología», de que los fines puedan estar latentes en los principios, como si el fin debiera necesariamente seguir a su principio, en cuanto que «causa final» totalmente predeterminada? ¿Podremos aflojar un poco nuestras actuales nociones, tan férreas como estrechas, de teleología, para ver en ella un desarrollo gradual, emergente y creativo, en lugar de una forma de causalidad tan decididamente determinista?

Estas cuestiones, tan cruciales a la hora de desarrollar una ética ecológica y una ciencia ecológicamente orientada, no pueden mantenerse congeladas en las formas que llevan empleando durante siglos los crudos ideólogos científicos. Como mínimo, debemos reclamar el derecho a pensar libremente sobre las ideas y la realidad, sin las restricciones que nos imponen unos ideólogos que solo se responden entre sí, anteponiendo los errores de unos a los errores de otros. La ciencia, en efecto, debe dejar de ser una Iglesia. Debe derribar las barreras eclesiásticas que la separan del aire puro de la naturaleza y del jardín que alimentó su desarrollo intelectual.

La técnica, los saberes e instrumentos para el metabolismo de la humanidad con la naturaleza, formó el crisol donde se forjaron realmente los conceptos modernos de razón y ciencia. En la esfera de la producción (en el «reino de la necesidad» de Marx) las ambigüedades de la libertad surgieron con una claridad palmaria. Durante la era industrial moderna —e incluso antes, durante ciertos periodos preindustriales— la razón se convirtió finalmente en mera

racionalización y la ciencia se transformó a ojos vista, pasando de perseguir el conocimiento a quedarse en mera técnica, mero instrumentalismo. De ahí que no deba sorprendernos que la técnica exhiba las mismas ambigüedades de la libertad en su forma más acusada. La noción de que la tecnología es intrínsecamente neutral en lo moral, que la proverbial «navaja» corta en ambos sentidos —como un arma para matar o una herramienta para cortar, dependiendo del usuario o de la sociedad en la que se usa—, no fue un punto de visita generalmente aceptado hasta el surgimiento del industrialismo. Desde luego los cuchillos, como cualquier otra herramienta manual, pueden verse en esos términos éticamente neutrales. Pero en el contexto más amplio de la técnica —en concreto, las herramientas, máquinas, saberes, formas de trabajo y «recursos naturales»—, los medios de producción rara vez se consideraron neutrales, ni su impacto era meramente contingente ni dependía solo de las intenciones individuales o sociales.

Si bien es cierto que las sociedades preindustriales puede que no distinguieran explícitamente entre la técnica libertaria y la autoritaria (una distinción que probablemente se impuso a la mente moderna con la supremacía aplastante de unas tecnologías industriales altamente centralizadas sobre las artesanías tradicionales), aquellas sociedades eran probablemente más conscientes que la nuestra de las implicaciones ecológicas de la técnica. Si Stephen Toulmin y June Goodfield tienen razón en su análisis,[217] las comunidades preindustriales distinguían ya desde tiempos muy remotos entre «actividades naturales» y «actividades artificiales» —una distinción que expresaba puntos de vista éticos con respecto al desarrollo tecnológico que eran básicamente distintos de los nuestros—. Las «actividades naturales», tales como la agricultura, la ganadería y la medicina, eran evidentemente necesarias para la supervivencia humana, y su lugar en la preservación del individuo y la comunidad era de una importancia central. Pero no eran «naturales» solo por razones pragmáticas; su propio éxito a la hora de satisfacer las necesidades humanas básicas requería que estuvieran sutilmente en armonía con el «cambio natural». El saber del artesano fusionaba la labor humana y la naturaleza para dar lugar no solo a los materiales naturales que requerían los esquimales anviliks para realizar su artesanía en esteatita, sino también a los procesos naturales de más amplio

alcance, que determinaban el éxito de una empresa.

Toulmin y Goodfield, de hecho, se refieren a una escena de carácter cósmico, donde la persona dedicada a una «actividad natural» se situaba de tal forma que pudiera «orientar [estos procesos naturales] en una dirección favorable», para hacer uso de «ciertos poderes naturales» —más fuertes que aquellos que poseía el individuo— para remediar los desastres que azotaban la agricultura o la salud. Así, todos los esfuerzos eran inútiles si uno dejaba de actuar en el «momento preciso» en sintonía con los «ciclos naturales». El ritual se convirtió así en una parte de la producción, tan importante como los cambios estacionales, las variaciones climáticas, la sequía y la predación o, en el caso de la medicina, la aparición periódica de ciertas enfermedades. Se puede decir que hoy en día estamos reclamando de alguna forma aquellas sensibilidades remotas y aparentemente perdidas, con nuestra conciencia creciente de que los cultivos responsables y la buena salud presuponen la sintonización de la vida y de los saberes con los ciclos biológicos que promueven la fertilidad del suelo y el bienestar físico. Tanto el agricultor orgánico como el practicante serio de la salud holística, por ejemplo, se han visto obligados a cultivar determinados pensamientos, que van bastante más allá de la sabiduría convencional del agrónomo o del médico. Ciertas nociones de suma importancia —como la de que la alimentación y la salud no son meros productos industriales, artefactos («balas mágicas») que pueden ser elaborados a base de ingeniería; o la de que nuestras modernas farmacopeas para la agricultura y el bienestar físico no pueden funcionar como sustitutos de un modo de vida sabiamente «trabajado»; o la de que la vida misma es una «llamada» que descansa en esa rara combinación de trabajo y naturaleza que hemos dado en llamar «arte»— hunden sus raíces en antiguas nociones de la actividad humana, del trabajo y del oficio, «en sintonía con los ciclos que gobiernan el cambio natural».

En contraste, según observan Toulmin y Goodfield, las «actividades artificiales jugaron un papel mucho más pequeño que las actividades naturales en las vidas de los hombres». «Tras la aparición de las herramientas y armas de sílex, así como de alguna alfarería, la vida era soportable a un nivel primitivo, sin necesidad de metal, vidrio o perfume, incluso durante el invierno inglés».

Estas observaciones repiten lo obvio, y hacen que la distinción entre «actividades naturales» y «actividades artificiales» sea meramente pragmática. No debemos ignorar los aspectos esencialmente metafísicos que distinguen las unas de las otras. Artificiales o no, las actividades tempranas, tales como la metalurgia, la fabricación de vidrio y el teñido de tejidos,

tenían todas ellas la tarea de imitar a la naturaleza, y de crear productos que fueran indistinguibles de los mejores materiales naturales. Los más antiguos objetos de cristal conocidos son ciertos abalorios egipcios, que se empleaban como ornamentos personales en lugar de piedras preciosas; ya entonces se los conocía como «brillantes». De esta forma, la fabricación de vidrio empezó como producción de joyas artificiales, y, como el oro y las joyas siempre escaseaban, la gente, hasta la época clásica, seguía pensando en la artesanía en estos términos. Los trabajadores del metal de Alejandría, por ejemplo, producían aleaciones de plata y cobre con la apariencia y las propiedades del oro, y a tal fin desarrollaron toda una serie de técnicas para dotar de un color dorado duradero a una aleación relativamente barata. No había nada necesariamente fraudulento en estas técnicas. La gente pagaba por la apariencia, no por los «pesos atómicos», así que tanto los artesanos como los clientes se mostraban satisfechos con los resultados.[218]

Así, lo «natural» —más que lo valioso—, lo útil y bello —más que lo costoso y lo raro— mantenían su primacía incluso en productos manufacturados «artificialmente». Esto significa que el valor de uso predominaba sobre el valor de cambio, y que el brillo de lo utópico primaba sobre el mísero interés personal.

En la medida en que el artesano «imitaba» a la naturaleza, él o ella se adentraban en una comunión casi mística, que autentificaba las cualidades naturales de los productos de factura humana. El oficio quedaba imbuido de la imaginería del legado natural, de los regalos que las fuerzas naturales ofrecían al artesano —regalos que, en algunos casos, debían ser correspondidos—. La «ley del retorno» naturalista refleja una sensibilidad distintivamente ecológica y, de

hecho, un sentido de la responsabilidad que implica la idea de una compensación por lo que es extraído, o incluso imitado, del mundo natural. Así, tal y como nos dicen Toulmin y Goodfield:

También puede encontrarse un elemento ritual en las artes artificiales del mundo antiguo, donde a primera vista las fórmulas [para la fabricación del producto] parecían mucho más directas. Por ejemplo, en las fórmulas mesopotámicas para el vidrio y los esmaltes […] las instrucciones para los procedimientos técnicos necesarios van acompañadas de otras indicaciones de carácter ritual. Las fórmulas provenientes de la biblioteca de Assurbanipal (siglo VII a. C.) empiezan por explicar que hay que construir un horno de vidrio en el momento propicio: hay que instalar un santuario dedicado a los dioses apropiados y hay que cuidar de que se mantenga la buena voluntad de las deidades en las operaciones diarias del taller.[219]

Al programar el horno de vidrio, el constructor era advertido para que dispusiera un incensario de pino como ofrenda a los «dioses-embriones», referencia que, tal y como Toulmin y Goodfield observan,

tiene una historia. En las fórmulas anteriores, que datan del año 1600 a. C., hay un pasaje muy oscuro donde algunos académicos han creído hallar una prueba de que en el horno se enterraban embriones humanos reales —posiblemente, neonatos muertos—. ¿Cuál hubiera podido ser el sentido de esto? Aunque hoy por hoy existen pocas pruebas de ello, quizá podamos distinguir ya en esta asociación creencias que más tarde se volverán bastante explícitas. Pues si uno contrasta la brillantez y la cohesión del vidrio recién vertido o de los lingotes de metal con la caótica y sucia pila de mineral de hierro, ceniza y tierra del que provienen, el cambio resulta cuando menos sorprendente: es como si uno hubiera transformado una aglomeración apagada e inerte en una unidad viva. El brillo del oro y del vidrio tenían algo de la chispa vital que

se aprecia en el ojo humano, de forma que no era pura fantasía el ver, en la producción artificial de estos materiales, la creación de algo superior —cuando no verdaderamente vivo—.[220]

La producción, en efecto, implicaba no solo reproducción, tal y como había observado Eliade en el caso de la metalurgia, sino también animación: no como «materias primas» bañadas en el «fuego del trabajo», sino como naturaleza que activamente imbuye su propia sustancia de una «chispa vital». La naturaleza espiritualizada de la técnica se refleja en una serie muy sugerente de posibilidades que solo en tiempos recientes han ingresado en nuestros registros de la historia de la tecnología.

La «magia» original del oro, de hecho, puede justificar una interpretación más literal de este metal de la que le hemos venido asignando. Su atractivo original es tal vez menos una consecuencia de su valor monetario y de su escasez que del hecho de que no pierde lustre. El metal parece presentar una eternidad mística frente al flujo y al cambio que afectan a los objetos más mundanos, y es posible que la alquimia se haya inspirado en estos atributos. Bastante antes de que el oro se convirtiera en monedas o en signos ornamentales de riqueza y poder, posiblemente haya sido la sustancia sagrada que desafiaba el asalto del tiempo y la caducidad de las cosas. De ser válidas estas especulaciones, la división del trabajo entre «actividades naturales» y «actividades artificiales» —y, de hecho, la división histórica del trabajo entre el cultivo de alimentos y la artesanía, que fundamenta la separación entre campo y ciudad— está acechada por fantasmas ideológicos, que se manifiestan en la construcción de templos, el levantamiento de altares, la fabricación de objetos sagrados y la ornamentación de deidades, o lo artístico aplicado a las vestimentas y artefactos sacerdotales. Solo más tarde las actividades artificiales se comienzan a aplicar a productos personales, para satisfacer los apetitos de las clases dominantes.

Después de todo lo dicho acerca del desdén del trabajo por parte del mundo clásico, querría añadir una nota que matiza en alguna medida lo anterior. En muchos aspectos, las ideas helénicas y romanas acerca del trabajo suponen un avance ético profundo sobre

las actitudes prealfabetizadas, arcaicas y místicas hacia la técnica. Claude Mossé nos recuerda que Ulises construyó su propio barco, y que Hefesto, el dios de los artesanos, pasó su vida «en el resplandor rojo de su forja». El mundo antiguo no despreciaba el trabajo como tal. Los orígenes del ideal griego del tiempo libre no solo derivan de un desdén ideológico del esclavo y de la esclavitud, sino también de un profundo respeto por la libertad como actividad. Aristóteles observa agudamente que «la polis mejor ordenada no hará de un artesano un ciudadano». La ciudadanía «solo pertenecerá a aquellos a quienes se haya dispensado de las ocupaciones manuales» y que, con esta libertad, se hayan comprometido con la labor de gestionar la polis.[221] Es este último concepto de ciudadanía activa, basada en la autonomía individual y en la libertad de juicio, lo que constituye el núcleo de la noción griega de ciudadanía. Tal y como observa correctamente Mossé: «No es la actividad manual del trabajo lo que hace que se desprecie lo laboral, sino los lazos de dependencia que crea entre el artesano y la persona que emplea el producto que él manufactura». La actitud griega hacia el trabajo se ve condicionada tanto por la autonomía del trabajador como por la asociación de la ciudadanía activa con el tiempo libre. En este sentido el principio ético de autonomía no es menos significativo que los factores sociales y psicológicos que conformaron la actitud de la polis.

La elaboración que hace Mossé de esta visión griega del trabajo merece una cita más detallada.

Construir la propia casa, el propio barco o tejer el material que se usa para vestir a los miembros de la propia familia no es de ninguna manera vergonzoso. Pero trabajar para otro hombre a cambio de un salario de cualquier tipo es degradante. Es esto lo que distingue la antigua mentalidad de la moderna, que no dudaría en situar al artesano independiente por encima del asalariado. En cambio, para los antiguos, realmente no hay diferencia entre el artesano que vende sus productos y el trabajador que alquila sus servicios. Uno y otro trabajan para satisfacer las necesidades ajenas, y no las propias. Dependen de otros para sobrevivir. Por esa razón ya no son libres. Esto es quizá lo que, por encima de todo, distingue al

artesano del campesino. El campesino está mucho más cerca del ideal de autosuficiencia (autarkeia), que era la base esencial para la libertad del hombre en el mundo antiguo. No hace falta decir que, en la era clásica, tanto en Grecia como en Roma este ideal de autosuficiencia había dado paso hacía tiempo a un sistema de comercio organizado. Sin embargo, la mentalidad arcaica pervivía, y eso explica no solo el desprecio por el artesano, que trabajaba en su yunque o en la obra bajo el sol abrasador, sino también el desdén, apenas velado, que se sentía por los mercaderes o por los ricos empresarios que vivían del trabajo de sus esclavos.[222]

En contraste con ellos, el agricultor se ganaba no solo la independencia material, condición del hombre libre, sino también el sentido de seguridad, que era el requisito para un espíritu libre. Él no era ningún cliente. La mente clásica veía relaciones clientelares en actividades que hoy en día no consideraríamos así. Para ellos, por ejemplo, los usureros ricos dependían de sus deudores; los comerciantes, de sus compradores; los artesanos, de sus clientes, y los artistas, de sus admiradores. Incluso aunque el usurero, el comerciante y el artesano comenzaron a ganar preponderancia social frente al agricultor, la tensión entre realidad e ideal, aunque en último término destruyó la realidad tradicional, no destruyó el ideal tradicional. De hecho, la agricultura siguió disfrutando, en términos culturales, de un respeto reverencial en el mundo clásico, y ello no solo porque confería la autosuficiencia a quienes participaban de ella, sino también porque se veía como una actividad ética y, por lo tanto, no solo como una techné. Según observa Mossé, «la vida en los campos fortalecía tanto el espíritu como el cuerpo».

El amor a la tierra era un ingrediente esencial del patriotismo […]. La tierra era justa y daba sus frutos a aquellos que comprendían cómo había que atenderla y que obedecían los mandamientos de los dioses. Fueran cuales fueran las prácticas mágicas a las que recurrieran para lograr buenas cosechas, sin duda dichas prácticas nunca reemplazaban el cuidado diario que la tierra necesitaba, y la experiencia era la base de este conocimiento, que pasaba de padres

a hijos. Pero la ciencia de la agricultura no fue más allá del intento de dar con mejores maneras de organizar el trabajo.[223]

El cultivo de alimentos en cuanto actividad espiritual —de hecho, religiosa— no había cambiado en lo esencial por el surgimiento de la polis y de la ciudad-Estado republicana. Pero sí se le había asignado una dimensión moral, que estaba más en sintonía con el racionalismo del mundo clásico.

La secularización de la técnica se dio dentro de un contexto que, aunque fuera racional y pragmático, no era estrictamente racionalista ni cientifista. En un principio, la religión —y más tarde, la ética— definieron la función misma de la tecnología dentro de la sociedad. El empleo de herramientas y máquinas demandaba a su vez una serie de explicaciones que no solo eran místicas, sino también éticas y ecológicas, antes que estrictamente pragmáticas. ¿Eran las artes auténticamente «naturales»? ¿Eran las artesanías «artificiales»? En tal caso, ¿en qué sentido? ¿Concordaban con la estructura, solidaridad e ideología de la comunidad? En una época más tardía, cuando surgieron la polis y la ciudad-Estado republicana, con ellas surgieron también parámetros más sofisticados para el cambio tecnológico. ¿Propiciaron los cambios tecnológicos esa autonomía personal que pasaría a formar parte integral del ideal griego de ciudadanía, así como de un cuerpo político palpable? ¿Propiciaron la independencia personal y la virtud republicana? Vistas desde un punto de vista ecológico, ¿sintonizaban con una tierra «justa», que daba sus frutos a aquellos que «comprendían cómo había que atenderla»? Aquí, el concepto de una tecnología apropiada se formulaba no en términos logísticos ni de dimensiones físicas, sino en términos de una ética ecológica que visualizaba una naturaleza activa en cuanto que justa, comprensiva y generosa. La naturaleza recompensaba con creces al cultivador de alimentos (o al artesano), siempre que estuviera dispuesto a operar simbióticamente en relación con el poder natural de fecundidad y con sus mandamientos.

A pesar de la ciénaga de esclavitud en la que cayó el mundo clásico,

solo para ser sucedida por las formas feudales de servidumbre, estas distinciones éticas no desaparecieron. Antes bien, tanto durante la Edad Media como durante el Renacimiento y la Ilustración las sociedades se vieron atravesadas por esa estrecha asociación entre la ética y la técnica. La costumbre feudal y la ética protestante dictaban un sentido de la responsabilidad moral y hacían un «llamamiento» teológico en favor del trabajo y del cambio tecnológico, al margen de todas las demás limitaciones sociales y doctrinales. Los gremios medievales no eran meras asociaciones de oficios, sino que regulaban la calidad de los bienes conforme a diferentes cánones de justicia y equidad, donde los preceptos bíblicos jugaban un papel tan importante como las consideraciones económicas. Hasta que los movimientos de cercamientos del siglo XVI transformaron a la nobleza inglesa en meros empresarios agrícolas, la sociedad feudal sobre la que dicha nobleza regía tenía un carácter declaradamente protector. Cuando la nobleza empezó a traicionar a sus vasallos tradicionales y a reemplazarlos por ovejas, los monarcas de la dinastía Tudor, desde Enrique hasta Isabel, trataron por todos los medios de detener esta evolución, convirtiéndose por ello en objeto de oprobio ante las clases terratenientes y comerciantes de la época.

Hacia finales del siglo XVIII, Inglaterra se había convertido, con una imprudencia temeraria, en una sociedad industrial embrutecedora que, en su carrera hacia la mecanización, se regía por unos criterios éticos desoladoramente precarios. Bentham, tal y como hemos visto anteriormente, identificó «el bien» en términos cuantitativos, y no en base a un sentido perdurable de rectitud. Adam Smith, que en muchos aspectos tenía más de moralista que de economista, identificó «el bien» en términos de un interés egoísta gobernado por un vago «imperativo de justicia». Desde un punto de vista ético, las nuevas clases trabajadoras y el vasallaje desplazado fueron simplemente abandonados a su suerte. Si el emergente sistema fabril atrofiaba a sus «operarios» humanos (por emplear el lenguaje de la época) —si acortaba sus vidas de forma atroz, propagando pandemias como la tuberculosis y el cólera—, la nueva clase manufacturera inglesa no impuso imperativos éticos de peso para contrarrestar los desastres humanos que producía, más allá de un confuso compromiso con el «progreso». La élite gobernante británica puede que fuera mojigata, pero a menudo no era

precisamente hipócrita, tal y como revelan los escritos de uno de sus más grandes teóricos, David Ricardo. El «progreso» se identificaba sin mayor conflicto con el egotismo; y el ideal clásico de autonomía e independencia, con la «libre competencia». Los industriales británicos no estuvieron nunca imbuidos de un espíritu de «virtud republicana» —así como tampoco lo estuvieron los ideólogos de la Revolución francesa, por mucho que imitaran las poses y la retórica de la antigua Roma—. Ni Adam Smith, a un lado del canal de la Mancha, ni Robespierre, al otro, identificaron sus valores éticos con la existencia de una clase de campesinos libres [yeomen], cuya capacidad para la ciudadanía estuviera en función de su autonomía. Ambos portavoces se orientaban ideológicamente hacia vagas nociones de «libertad natural», que encontraron su expresión bien en la libertad frente al gobierno (Smith), bien en una «tiranía de la libertad» (Rousseau) que adoptó la forma de un Estado marcadamente centralizado.

Fue de hecho en Norteamérica —y tal vez solo allí— donde la virtud republicana se aproximó verdaderamente al ideal clásico. Un federalismo vivo, que no fue significativamente diluido hasta la segunda mitad del siglo XIX, supuso el terreno propicio para una deslumbrante variedad de instituciones políticas y relaciones económicas. Ciertamente, esta rica galaxia de formas incluía la esclavocracia de los estados sureños, instituciones (e ideologías) para la ocupación genocida de las tierras indias y un sistema de peonaje apenas disimulado que incluía no solo trabajadores contratados durante el periodo colonial, sino la economía de plantaciones que vino acompañada de la expropiación de los territorios mexicanos. Pero la vida política de Nueva Inglaterra se organizaba en torno a la democracia participativa y asamblearia, con una considerable autonomía de condados y estados. A lo largo de una frontera que con frecuencia estaba más allá del alcance de un gobierno nacional relativamente débil, prevalecieron el mutualismo y una democracia increíblemente laxa.

Impregnaba este mundo relativamente democrático una intensa ideología republicana, la cual proporcionaría el contexto ético del desarrollo técnico estadounidense durante generaciones después de la Revolución. Aunque es ya un lugar común citar a Jefferson por ser el portavoz más elocuente de esta ideología, hemos de reparar

en lo cercanos que estaban sus puntos de vista del ideal clásico, y cuán profundamente influyeron en el desarrollo tecnológico de Norteamérica. En las famosas Notes on the State of Virginia de 1785, la asociación que hacía Jefferson entre la virtud republicana, las «artes naturales» de la agricultura y una clase de campesinos libres e independientes se lee como un pasaje estridente de De Officiis, de Cicerón:

Aquellos que trabajan la tierra son el pueblo elegido de Dios —si es que tuvo un pueblo elegido—, de cuyos pechos Él hizo su peculiar depósito de virtud sustancial y genuina. He aquí el epicentro donde mantiene vivo ese fuego sagrado, que de otra forma podría extinguirse de la faz de la tierra. Entre los campesinos la corrupción moral es un fenómeno desconocido, en todo tiempo y lugar. La corrupción es la marca de aquellos que, para su subsistencia, no han de mirar al cielo ni a su propio trabajo, como hace el padre de familia, sino que dependen de las urgencias y caprichos de los clientes. La dependencia engendra servidumbre y venalidad, sofoca el germen de la virtud y prepara las herramientas para los propósitos de la ambición.[224]

La preocupación de Jefferson por la independencia de un cuerpo político republicano hace de este pasaje algo impresionante y único. Los economistas políticos europeos del siglo XVIII, como, por ejemplo, los fisiócratas, también habían dado prioridad a las «artes naturales», y en especial a la agricultura, sobre las manufacturas. Sus motivos, sin embargo, no tenían tanto que ver con la moralidad social como con la consideración que tenían de la agricultura en cuanto fuente de riqueza. En cambio, el acento que pone Jefferson en la agricultura es sobre todo ético; él se basa en las virtudes del padre de familia en su vocación técnica, pero también en el granjero en cuanto ciudadano independiente. En contraste con este último, las «masas de las grandes ciudades» están corrompidas por su clientela, por su egoísmo y sus apetitos lascivos. Les falta la laboriosidad, la virtud y la cohesión moral que precisan la libertad y las instituciones republicanas estables.

En la defensa de este planteamiento ético, Jefferson no estaba solo. Aunque con mucho menor fervor, John Adams defendió puntos de vista similares ya en la década de 1780, y lo mismo puede decirse incluso de Benjamin Franklin, que veía en el artesano republicano urbanizado la encarnación de los «oficios artificiales» que él prefería (el tipógrafo convertido en propagandista). En lo que nos concierne, lo que hace que los puntos de vista de Jefferson sean únicos y excepcionales es la medida en que exaltó las virtudes de la naturaleza como tal. Jefferson no solo nos habla en el lenguaje tradicional de la ley natural, sino que lo hace en un tono más estético, que revela su aprecio por la elevación mutua del mundo natural y el del trabajo. El mandato bíblico del trabajo duro en el campo como penitencia es reemplazado por una visión ecológica del trabajo virtuoso como libertad. El padre de familia que eleva la cabeza «hacia el cielo» o que la agacha para mirar «su propia tierra» es una imagen salida de la ecología, y no de la economía política.

Pronto nos topamos con una notable paradoja. Una vez que esta ferviente tradición republicana se extiende más allá de una sociedad agrícola poblada por campesinos autosuficientes, pasa a contener el germen de su propia negación. Y lo que es quizá aún más chocante: esta tradición proporciona la base no solo para la absorción de las «artes naturales» por parte de las «artificiales», sino también para la mecanización total de la vida personal y social. Ni Jefferson ni los populistas agrarios de su época podrían haber prevenido el crecimiento de las manufacturas en el Nuevo Mundo, así como tampoco podrían haber alegado razones ideológicas fuertes contra el incremento de las empresas no agrícolas. De hecho, el Jefferson presidente era significativamente distinto del Jefferson que escribió la Declaración de Independencia. Si la vitalidad de la República, concebida como un cuerpo político, dependía de la independencia y la autonomía de su campesinado, entonces la vitalidad de la República, concebida como una nación, dependía de la independencia y autonomía de su economía. Una Norteamérica agraria que requería de bienes industriales difícilmente podía esperar retener su integridad republicana si continuaba siendo un mero cliente de la industria europea. De ahí se derivaba la lógica necesidad de que Norteamérica desarrollara su propia base industrial, a fin de mantener su sentido de virtud republicana.

Aquí yacen las contradicciones que marcan un desarrollo extremadamente irónico en la relación entre ética y técnica. Para mantener su ética secular, la ideología republicana norteamericana tenía que aceptar un curso de desarrollo técnico que amenazaba con viciar sus propias premisas clásicas. La nación no podía llegar a ser autónoma sin traicionar a su propio cuerpo político de campesinos autosuficientes y cada vez más heterónomos. Para dejar de ser un cliente de la industria inglesa, Estados Unidos requería de una industria propia, que llevaba aparejada una racionalización del trabajo y la aplicación de principios científicos para idear sofisticados instrumentos de producción. Jefferson nunca había visto la realidad de las ciudades fabriles inglesas ni la miseria que producían; y las rebeldes «masas» urbanas eran sobre todo artesanos y pequeños comerciantes minoristas. Pero incluso este nivel modesto de desarrollo económico bastaba para intranquilizarlo. La emergencia de la fábrica planteaba problemas incluso mayores. Durante la primera mitad del siglo XIX, no pocos visitantes que volvieron de Inglaterra a sus respectivos países dieron cuenta de los horrores que llevaba aparejado el nuevo sistema industrial, con relatos que ilustraban las condiciones de suciedad, enfermedad y desmoralización de las clases obreras. En la década de 1830, De Tocqueville les habló a los franceses sobre Mánchester, ese «nuevo Hades», con sus «montones de estiércol, escombros de edificios, pútridos estanques […], el ruido de las calderas, el silbido del vapor» y las «vastas estructuras», envueltas en un «humo negro» que «mantiene el aire y la luz fuera de las viviendas humanas que presiden».[225] Una década más tarde, Engels trasladó a los alemanes un relato incluso más detallado y vívido de lo que sucedía en la principal ciudad industrial de Inglaterra. Y otra década después, Dickens describiría la situación a sus más afortunados conciudadanos de las zonas más prósperas del país.

Levantar un gran complejo fabril en Estados Unidos significaba poco más o menos que tirar por la borda la ética republicana clásica. ¿Cómo podían los empresarios-mercaderes yanquis, cuyos padres y abuelos habían arriesgado su vida y fortuna por el ideal republicano, pretender decorar un sistema industrial relativamente sofisticado con las guirnaldas de la virtud republicana? El propio ideal tenía que ser modificado sin transformar abiertamente su forma, que a su vez había que alterar sin que perdiera sus atributos

aparentes y superficiales. Así, la preocupación por la autonomía del cuerpo político, con su mundo de campesinos libres, debía transformarse en una preocupación por la autonomía de la nación, con su mundo de empresarios libres. Este problema iba a convertirse en un tema central de la vida social norteamericana durante más de un siglo después de la muerte de Jefferson. Y de cuando en cuando, hasta el día de hoy, resurge de nuevo a la superficie, en lo que supone un reflejo cultural contra una sociedad cada vez más centralizada y burocrática.

La virtud republicana vista como un bien humano debía ser despersonalizada, generalizada y finalmente cosificada, para convertirse en la virtud republicana vista como un bien institucional. Este cambio de acento resultó decisivo. Si Jefferson había situado el centro de su ética en una franja familiar, independiente y fuerte en su compromiso con la independencia, los nuevos mercaderes empresarios situaron el centro de su ética en una comunidad industrial donde trabajaban manos contratadas y robotizadas. La autonomía de la República, en efecto, se vendió a costa de sus republicanos. Esta astuta deshumanización de la ética, para convertirla en una mera estratagema para la ganancia material, adoptó una forma verdaderamente siniestra. Si la República empezaba ahora a suplantar a sus republicanos, su sentido de la «virtud» persistía —si bien ya no como ideal, sino como disciplina—.

Tal y como ha señalado John F. Kasson en un excelente estudio de la tecnología y los valores republicanos norteamericanos, en la década de 1820 tuvo lugar un paso decisivo en este cambio de paradigma, cuando un grupo de empresarios-mercaderes de Boston construyeron el complejo industrial más temprano de Norteamérica, en la localidad que habría de llamarse Lowell, Massachusetts. Este centro manufacturero textil fue bautizado póstumamente con el apellido de su fundador, Francis Cabot Lowell, que también transmitió a su proyecto sus postulados éticos y sus criterios ubicuos de disciplina, además de encargarse de su diseño inicial. Tal y como observa Kasson:

Los centros fabriles norteamericanos previos mantenían el sistema

inglés, consistente en contratar a familias enteras, incluyendo a menudo a los niños en edad escolar. Lowell y sus asociados se opusieron a la idea de una fuerza laboral residencial a largo plazo, que podía potencialmente consolidarse en forma de proletariado. Así, planearon contratar, como fuerza de trabajo principal, a jóvenes mujeres solteras de los alrededores, por el espacio de algunos años cada una. Para una fuerza rotatoria de este tipo, las mujeres eran la opción evidente. Era difícil arrancar a hombres capaces de su labor en el campo; además, hacerlo podía despertar resistencias contra las manufacturas, ante el temor de que la nación pudiera perder su carácter agrario. Las mujeres, por otra parte, habían trabajado tradicionalmente como hilanderas y tejedoras cuando los textiles se habían producido en el hogar, y constituían una parte importante de la economía familiar.[226]

Aquí, la devoción y el pastoralismo se combinaban perfectamente con el beneficio de la productividad. De las mujeres se esperaba que fueran dóciles. Creadas en una tradición puritana que predicaba un mensaje de autodisciplina, trabajo duro, obediencia y salvación, su sentido de la virtud provenía del hogar y solo requería de la vigilancia paterna. En estas circunstancias, los propietarios de las fábricas Lowell pusieron en práctica sus nociones de idealismo republicano de una forma expansiva y sin precedentes: las exigencias de la fábrica en cuanto a orden y jerarquía se introdujeron en cada uno de los aspectos vitales del empleado.

El primer complejo manufacturero, que abrió sus puertas en septiembre de 1823, consistía en seis edificios «agrupados en un espacioso cuadrado a la orilla del río y en medio de un paisaje de flores, árboles y arbustos». El verdor que rodeaba Lowell y sus edificios no solo ofrecía el adecuado decorado pastoral para una comunidad republicana clásica, sino que también aislaba a sus empleados y los mantenía alejados de las grandes ciudades, con sus masas revoltosas y sus insidiosas ideas políticas. Los edificios fabriles, por su parte, estaban

presididos por una fábrica textil central coronada con una cúpula

georgiana. Hechas de ladrillo, con muros planos y sencillos y con dinteles de granito sobre cada ventana, las fábricas presentaban una apariencia cuidada, ordenada y eficiente, que simbolizaba las metas de la institución y que sería emulada por muchos de los centros penitenciarios, manicomios, orfanatos y reformatorios de aquel periodo. Más allá de la contaduría a la entrada del patio de la fábrica se extendían los dormitorios de la compañía. Su disposición reflejaba una concepción federalista de lo que ha de ser una estructura social apropiada. La población fabril de Lowell estaba rígidamente dividida en cuatro grupos, y su jerarquía quedaba reflejada y preservada, de forma inmutable, en la arquitectura de la ciudad.

Una mansión georgiana ubicada justo debajo de la fábrica original de Lowell simbolizaba la autoridad del manager del complejo. Por debajo del agente de la compañía

se encontraban los capataces, que vivían en dependencias simples, aunque robustas y considerables, en los extremos de las filas de las casas de huéspedes, donde vivían los operarios, de tal forma que suponían una medida secundaria de vigilancia. En las casas de huéspedes propiamente dichas vivían las trabajadoras, que superaban en número a sus compañeros masculinos en una proporción de tres a uno. Según el plan original, estos apartamentos estaban ubicados en filas de casas dobles, con al menos treinta chicas por cada unidad, y separadas por franjas de césped.

Más tarde, a medida que la compañía se expandía, los apartamentos se fueron uniendo, «cegándose tanto al aire como a la luz. Estas dependencias, que debían servir en principio como residencias, ofrecían pocas comodidades, más allá de comedores y dormitorios, cada uno de los cuales era compartido por seis u ocho chicas, dos por cada cama».

Aunque la tecnología textil de Lowell es la propia de los orígenes

del sistema industrial, su obsesiva preocupación por la vigilancia y la disciplina estaba muy por delante de su época. Revela con una claridad asombrosa las implicaciones que tiene la fábrica como forma de organización social única y peculiar —un tema que solo de forma reciente ha ocupado una centralidad en el discurso institucional—. Lowell no se limitaba a explotar a su mano de obra, sino que buscaba reacondicionarla por completo. Visto desde hoy, su sistema de vigilancia puede parecernos particularmente crudo y grosero, pero en su día fue muy eficaz a la hora de remodelar las actitudes de la población ingenua del campo:

La factoría en su conjunto estaba gobernada por un superintendente, cuya oficina estaba estratégicamente ubicada entre las casas de huéspedes y las fábricas textiles, a la entrada del patio. A partir de aquí, tal y como transmitía con entusiasmo un portavoz, «su mente lo regula todo; su carácter lo inspira todo; sus planes, madurados y decididos por los directores de la compañía, que lo visitan todas las semanas, lo controlan todo». En cada habitación de la fábrica, un capataz de atenta mirada era responsable del trabajo, la conducta y la gestión adecuada de los operarios que la ocupaban […]. Además […] las autoridades corporativas confiaban en las chicas de la fábrica para que actuaran, las unas con las otras, como una policía moral. El ideal, tal y como lo describía un portavoz no oficial de la corporación, representaba una tiranía de la mayoría que habría hecho temblar a De Tocqueville.

Al menos en teoría, la mera sospecha de conductas inmorales llevaba al ostracismo, hasta que la operaria sospechosa, rechazada por sus colegas en las calles de la ciudad, en el trabajo y en la casa de huéspedes, quedaba marginada. Al final, la víctima de esta incesante presión social se vería forzada a abandonar la comunidad.

Sería simplista despachar Lowell con el argumento de que se trataba de una penitenciaría industrial, una entre las muchas plagas que acompañaron el comienzo de la Revolución Industrial en Estados Unidos. Al igual que sucede con el sistema fabril en Inglaterra, una de las funciones principales de esas condiciones laborales tan

supervisadas era la de regularizar el trabajo, estandarizarlo y gobernar sus tiempos al ritmo del reloj y de la máquina. Pero lo cierto es que Lowell era también un fenómeno específicamente norteamericano. En términos ideológicos, se había engendrado a partir de una ética distintivamente republicana, que relacionaba la técnica con unas elevadas nociones de ciudadanía. En la práctica, sin embargo, lo que demostró, de forma dramática, es hasta qué punto la ética podía ser despedazada por la tecnología —o más bien, hasta qué punto podía quedar absorbida en ella—. Valores heredados de una larga tradición de racionalidad humana quedaron no solo deshumanizados, sino también racionalizados, para pasar a ser, más allá de meros instrumentos al servicio de la explotación industrial, fuentes de disciplinamiento social.

Lejos de ser una fase en el desarrollo industrial temprano, como lo fue la despiadada ciudad industrial de Mánchester, Lowell se situaba en muchos sentidos muy por delante de su época. En una fecha tan temprana como la década de 1820, cuando en la sociedad norteamericana aún predominaba la agricultura a pequeña escala y el artesanado de tipo familiar, acababa de surgir una entidad industrial que, en nombre de los mismos ideales republicanos, había industrializado por completo cada detalle de la vida personal de una comunidad. Lowell, en efecto, no solo había creado una sociedad de «actividades artificiales», sino también un cosmos de jerarquía y disciplina industrial. Nada quedaba a salvo de estos atributos industriales: ni el vestido, ni la comida, ni el entretenimiento, ni los temas de lectura, ni el tiempo de ocio, ni la sexualidad, ni la conducta. Tal y como observa Kasson, las

cúpulas que coronaban las fábricas de Lowell no eran simplemente ornamentales; sus campanas recordaban insistentemente a los trabajadores que el tiempo era dinero. Los operarios trabajaban seis días a la semana en jornadas de doce horas, y las campanas los despertaban para ir al trabajo (los retrasos eran severamente castigados), marcaban el comienzo y el fin de las comidas, los toques de queda y la hora de dormir.[227]

Si bien es cierto que Lowell iría perdiendo su vigencia como modelo de comunidad industrial, su legado nunca desapareció. Un mundo con semejante grado de regulación no volvería a aparecer en Estados Unidos hasta la década de 1950 —si bien en los colores pastel escogidos por los ingenieros sociales—, y vendría impuesto menos por la vigilancia brutal que por las artes sutiles de la psicología industrial. Pero estas nuevas técnicas eran eficaces, precisamente, porque los Lowell y sus sucesores habían hecho bien su trabajo. La disociación de la ética tradicional republicana con respecto a la técnica se había completado. En la década de 1950, el sistema fabril y el mercado habían comenzado a invadir los últimos bastiones de la vida privada y habían colonizado la personalidad misma. Para tal fin ya no se necesitaban capataces ni superintendentes. Reforzadas por la racionalidad como forma de instrumentalismo y por la ciencia como disciplina sin valores, las Lowell de nuestro tiempo han dejado de ser un rasgo extrínseco de la mecanización social. Antes bien, surgen de forma inmanente en nuestro sistema fabril en cuanto forma de vida, y en el mercado, en cuanto forma de consociación humana. La técnica ya no necesitaba hacer como si tuviera un contexto ético; se había convertido en la «chispa vital» de la sociedad misma. La ironía es que la virtud republicana no fue del todo descartada; fue simplemente transmutada, pasando de ser un ideal a ser una técnica. La autonomía fue reelaborada para denotar competencia; la individualidad, egotismo; la fortaleza, indiferencia moral; el espíritu emprendedor, búsqueda de beneficio, y el federalismo, libre mercado. La ética generada por la Revolución norteamericana fue simplemente extirpada, dejando tras de sí una cáscara vacía de explotación ceremonial. Al final no fue la miseria hedionda de un Mánchester lo que terminó dejando una impronta duradera en la época industrial, sino la sofisticación clínica de la desposesión burocrática y de la manipulación mediática.

Lo que las ambigüedades de la libertad —de la razón, de la ciencia y de la técnica— tienen de más escalofriante es que hoy en día damos por sentado su existencia. Se nos ha enseñado a ver estas ambigüedades como parte de la condición humana, con el resultado de que, en lugar de confrontarse las unas con las otras, meramente

coexisten. Nos hemos vuelto insensibles ante las contradicciones que plantean, sus relaciones recíprocas en la vida contemporánea y en la historia de las ideas, y la dura lógica que debe eventualmente imponerse cada vez que un elemento de estas ambigüedades logra prevalecer sobre otro. Nuestra neutralidad intelectual hacia la razón y el racionalismo, hacia la ciencia y el cientifismo, así como hacia la ética y la técnica, no solo crea confusión acerca de la noción de la paradoja como tal, sino también una mal concebida «libertad» para alternar de manera frívola entre ambos lados de la ambigüedad —o, lo que es peor, para ocupar, simultánea e inconscientemente, posturas diametralmente opuestas—.

Los problemas ecológicos y sociales de nuestro tiempo no nos permitirán retrasar indefinidamente la formulación de una práctica y una perspectiva sólidas. Los elementos individuales de estas ambigüedades de la libertad han adquirido una vida propia, tanto más porque nuestra neutralidad favorece la abstención, el repliegue y la renuncia. La sustitución continua de la razón por el racionalismo, de la ciencia por el cientifismo y de la ética por la técnica amenaza con abolir nuestro sentido mismo de los problemas que existen, por no hablar de nuestra capacidad para resolverlos. Solo con detenernos un momento en la cuestión de la técnica nos daremos cuenta de que el vehículo va cada vez más rápido, y sin conductor. Por lo tanto, el compromiso y la comprensión nunca han sido tan necesarios como hoy. No me aventuro a decir si es ya o no demasiado tarde: ni el pesimismo ni el optimismo tienen sentido alguno ante los urgentes imperativos que afrontamos. Lo que hay que entender es que las ambigüedades de la libertad no son problemas inextricables, sino que hay maneras de resolverlos.

La reconstrucción de la razón como interpretación del mundo debe comenzar por una revisión de las premisas modernas del racionalismo, es decir, de su compromiso con la comprensión a través de la oposición. Este compromiso de naturaleza «oposicional», que es común a la razón objetiva tanto como a la subjetiva, proyecta toda «otredad» en términos rigurosamente antitéticos. La comprensión como tal depende de nuestra capacidad para controlar lo que hay que comprender —o, en términos más radicales, lo que hay que conquistar, subyugar, eliminar o absorber —. Al igual que sucede con la visión marxiana del trabajo, se dice

que la razón establece su propia identidad a través de sus poderes de negatividad y soberanía. Un racionalismo activista, del tipo tan querido tanto al idealismo alemán como al pragmatismo norteamericano, es un racionalismo de conquista, no de reconciliación; de depredación intelectual, no de simbiosis intelectual. No es necesario insistir mucho en la necesidad de erradicar determinados fenómenos presentes en nuestro mundo, tales como la dominación, la explotación, el autoritarismo, la crueldad o la indiferencia ante el sufrimiento. Sin embargo, el hecho de que la «otredad» per se se conciba intrínsecamente en términos de oposición es algo que lastra nuestra capacidad de comprensión, dándole un sesgo instrumentalista: ocultos dentro de la dialéctica de la negatividad estricta se hallan los ardides filosóficos para emplear el poder como forma predominante de comprensión.

De la misma manera en que podemos justificadamente distinguir entre una técnica autoritaria y una técnica libertaria, así también podemos distinguir entre modos de razón autoritarios y modos de razón libertarios. Esta distinción no es menos decisiva para el pensamiento y su historia de cuanto lo es para la tecnología. La forma creativa, reproductiva, que deseamos dar a una nueva comunidad ecológica requiere de la mediación de una razón libertaria, una razón que dé fe del animismo simbiótico de las tempranas sensibilidades prealfabetizadas sin caer prisionera de sus mitos y autoengaños. Aunque los rituales y las ceremonias nunca hayan persuadido a los animales para salir en busca del cazador, haríamos bien en respetar las plantas y animales que consumimos observando un protocolo, o tal vez incluso unas ceremonias, que reconozcan su integridad y subjetividad como seres vivos. Pues lo cierto es que aquí la naturaleza nos ha ofrecido un sacrificio que exige algún tipo de recompensa —incluso estética—. Ni siquiera somos nosotros los únicos participantes ni la audiencia exclusiva de este ceremonial; la vida nos rodea por todas partes y, a su manera, da fe de la nuestra. Nuestro hábitat, en efecto, no es meramente un lugar donde circunstancialmente vivimos; es también una forma de conciencia natural.

La racionalidad simbiótica que yo he llamado «libertaria» es una presencia ubicua, una sensibilidad, un estado mental, y no

meramente una serie cerebral de pensamientos. Cosechar la vida y alimentarse ciegamente de ella es disminuir el sentido de la vida que hay en nosotros tanto como la realidad de la vida que nos rodea. Cuando se niega su estética y sus ceremoniales, una sensibilidad ecológica se vuelve mera fachada, lo que de forma tan frívola llamamos «pensamiento ecológico», o (por emplear la sórdida fórmula de un cierto medioambientalismo prominente) la noción de que en la naturaleza «no hay almuerzos gratis». Lo cierto, sin embargo, es que, en su visión del equilibrio ecológico, la racionalidad libertaria no concibe «almuerzos» ni «aperitivos». Antes bien, se trata de una redefinición de la «alteridad», no simplemente como un «tú», sino como la forma misma en que nos relacionamos con seres distintos de nosotros mismos. Nuestro acercamiento a todos los fenómenos particulares que constituyen la naturaleza es tan intrínseco a una racionalidad libertaria como las imágenes que nos formamos de ellos en nuestras mentes. De ahí que sea una práctica tanto como una perspectiva. La forma en que labramos la tierra o la forma en que plantamos en ella y cosechamos su producto —de hecho, cómo cruzamos un prado o atravesamos un bosque— es coextensiva de la racionalidad que llevamos a los entornos que intentamos comprender. El «otro», desde luego, nunca somos completamente nosotros. Es parte de nosotros, así como nosotros somos parte de él. En la filosofía occidental, en particular en sus formas hegelianas, este hecho ha bloqueado inexorablemente la «alteridad» como tal en varias nociones de alienación. La alienación[228] concebida como Entäusserung no es análoga a la alienación concebida como Selbstentäusserung. La primera, que es la que Marx prefería, contempla la «otredad» —específicamente, los productos del trabajo humano— como una forma antagonista de cosificación que se impone contra el trabajador y por encima de él. Marx no confina en modo alguno la Entäusserung al capitalismo; aquella también surge en la relación misma de la humanidad con la naturaleza, ya que, bajo condiciones naturales, incluso el trabajo cooperativo, según Marx, «no es voluntario, sino natural, no en cuanto poder unido [de los trabajadores], sino como una fuerza ajena a ellos […] y que, por lo tanto, no pueden controlar, sino que, por el contrario, pasa a través de sus propias fases y estadios de poder, independientemente del ser humano, y hasta se diría incluso que rige su voluntad y acción». De ahí que Entäusserung, en el sentido antagonista de

«distanciamiento», sea coextensivo al «arraigo» de la humanidad en la naturaleza —lo que supone otro ejemplo más de las atroces nociones que tenía Marx con respecto a la sociedad «salvaje»—, y que solo pueda anularse mediante la conquista de la naturaleza por parte de la humanidad.

En la ontología madura de Hegel, la alienación como «alteridad» es la Selbstentäusserung, o «autodistanciamiento» del Espíritu, es decir, la paulatina concreción de sus potencialidades en una autoconciencia. El autodistanciamiento no se relaciona con el antagonismo, sino con la completitud, la plenitud y la consumación. Si bien es cierto que el énfasis de Hegel en la negatividad es siempre innegable, también lo es que el filósofo lima una y otra vez sus asperezas, como hace, por ejemplo, en su visión del «amor verdadero». «En el amor, lo separado permanece», escribió en sus años de juventud, «pero lo hace en cuanto que algo unido, y ya no como algo separado; la vida (en el sujeto) siente la vida (en el objeto)».[229] Este sentido del distanciamiento como unidad en la diversidad atraviesa toda la dialéctica hegeliana de una forma tan clara como lo hace su arrollador espíritu de antítesis. El concepto hegeliano de trascendencia (Aufhebung) nunca anticipa una noción de aniquilación pura y simple. Su negatividad consiste en anular lo «otro», a fin de absorberlo en un movimiento hacia una plenitud rica en su variedad.

Pero la noción hegeliana de alienación es estrictamente teórica. Si nos detenemos en ella demasiado tiempo, nos arriesgamos a tratar de explorar las diferentes modalidades de razón en unos términos puramente especulativos. La razón, tal y como he subrayado, tiene su propia historia natural y social, que proporciona mejores formas de resolver sus paradojas que las que nos ofrece una estrategia estrictamente intelectual. Posee además su propia antropología, que revela un acercamiento a la «alteridad» que se basa más en la simbiosis y la conciliación que en el distanciamiento y la oposición. La formación de la mente humana es inseparable de la socialización de la naturaleza humana en el momento del nacimiento y en los estadios tempranos de su desarrollo. Por muy significativa que sea la biología a la hora de conformar el sistema nervioso humano y su agudeza, en último término es la introducción gradual del niño recién nacido en la cultura lo que da a la razón su carácter

específicamente humano. Debemos detenernos en este proceso formativo temprano si queremos hallar las condiciones germinales para una nueva forma de racionalidad libertaria, así como la sensibilidad que habrá de impregnarla.

La biología y la socialización, de hecho, coinciden precisamente en el punto donde el cuidado maternal es el factor más formativo en la aculturación infantil. Es obvio que la biología es importante, ya que el equipamiento neuronal de los seres humanos para pensar en términos simbólicos y generalizar más allá de la capacidad de la mayoría de los primates es un atributo físico tangible. El niño recién nacido afronta un largo periodo de dependencia biológica, que no solo le permite una mayor plasticidad mental a la hora de adquirir conocimientos, sino que también le ofrece tiempo suficiente para desarrollar lazos sociales fuertes con sus padres, hermanos y algún tipo de comunidad rudimentaria. No menos importante es la forma del propio proceso de socialización, que moldea íntimamente la mentalidad y sensibilidad de los jóvenes.

La razón le llega al niño antes que nada a través de los cuidados, el apoyo, la atención y la instrucción que le aporta la madre. Robert Briffault, en su trabajo pionero sobre los orígenes matriarcales de la sociedad, describe con precisión esta antropología de la razón. Observa que

un factor conocido que establece una profunda distinción entre la constitución del grupo humano más rudimentario y cualquier otro grupo animal es la asociación entre la madre y su prole, que constituye la única forma de verdadera solidaridad social entre los animales. Entre los mamíferos hay un incremento continuo en la duración de esa asociación, que es consecuencia de la prolongación del periodo de dependencia infantil, y que se correlaciona con una concomitante prolongación de la gestación y con el progreso en términos de inteligencia e instintos sociales.[230]

Podemos razonablemente cuestionar la afirmación de que «la relación entre madre e hijo es la única forma de verdadera

solidaridad social entre los animales» —en particular, en lo que respecta a los primates, que tienen un repertorio sorprendentemente amplio de relaciones—. Pero si Briffault hubiera puesto el acento en que la relación entre madre e hijo es el paso inicial en el proceso de socialización —la cuna donde se crea la necesidad de consociación — habría estado en lo cierto. El papel que juega esta relación a la hora de dar forma a los procesos de la sensibilidad y del pensamiento humanos es simplemente gigantesco, sobre todo en lo que respecta a las culturas matricéntricas, en las que dicho proceso engloba la casi totalidad de la niñez.

En muchos aspectos, la civilización implica un proyecto a gran escala para deshacer el impacto de la nutrición, las formas de pensamiento y los cuidados maternos en la estructura caracterial de la descendencia. Toda la imaginería relacionada con el crecimiento lo que denota es, en definitiva, distanciamiento con respecto al mundo maternal, doméstico y de apoyo mutuo, el mundo de la atención y del amor (un mundo que constituye, por derecho propio, una sociedad venerable y muy factible), para ingresar en un mundo que se ha vuelto informe, insensible y duro. Adaptar a la humanidad a la guerra, la explotación, la obediencia política y el gobierno implica deshacer no solo la «primera naturaleza» humana, la de tipo animal, sino también la «segunda naturaleza» humana, es decir, la del niño que vive bajo la dependencia y custodia protectora de la madre, en sus brazos y bajo su mirada.

Eso que de forma tan simplista llamamos «madurez» no suele ser un proceso éticamente deseable de crecimiento y humanización. Convertirse en un adulto «autónomo», «perceptivo», «experimentado» y «competente» implica unas condiciones que, desde un punto de vista histórico, poseen significados muy diversos, y que, si no se explican a la luz de las metas éticas, económicas y psicológicas que tenemos en mente, son tremendamente confusas. Lejos de los valores de una madre cuidadosa, el crecimiento del niño hacia la autonomía y la independencia se vuelve un adefesio cultural y un desastre psicológico, sobre todo cuando desemboca en la degradante dependencia del joven de los caprichos de un capataz insensible y egotista.

Ni la autonomía del joven ni la estructura de su carácter se

benefician en nada de la «madurez» así entendida. El Oliver Twist de Dickens no es un estudio del crecimiento de la capacidad de un niño para sobrellevar la existencia, mientras se desarrolla desde la vida en un orfanato del siglo XIX hasta la supervivencia en el bullicio londinense. Antes bien, es el estudio de una sociedad deshumanizante que tiende a destruir cualquier sentido de simpatía, cuidado y solidaridad que el amor materno haya podido dejar en su estructura caracterial. En contraste, los «primitivos» niños hopis se encuentran en una posición inmensamente envidiable, cada uno con múltiples madres que los socorren y muchas relaciones amorosas que los instruyen. Ellos adquieren de la sociedad un regalo mucho mayor que esa «independencia» cuyo significado el capitalismo moderno ha redefinido para denotar «duro egotismo». De hecho, los niños adquieren el importantísimo regalo de la interdependencia, donde individuo y comunidad se apoyan mutuamente sin negar los valores de la amabilidad, la solidaridad y el respeto mutuo, que pasan a ser la herencia psíquica del niño y su derecho por nacimiento.

Esta herencia se forma no solo mediante la crianza y el cuidado maternos, sino también por medio de una racionalidad muy específica, que a menudo se esconde dentro de un término sensiblero como «amor de madre». Porque no es solamente amor lo que la madre le da de ordinario al niño, sino también una racionalidad de «alteridad» que se halla en las antípodas de su arrogante correspondiente moderno. Esta racionalidad más temprana es inmutablemente simbiótica. La evocación que hace Fromm del «amor materno» como un sentimiento de atención y cuidado espontáneo e incondicional, libre de cualquier tipo de obligación recíproca por parte del niño, es más amplia que la descosificación total de la persona que yo subrayaba anteriormente. «Amor materno» incluye también una racionalidad descosificadora que es casi universal en carácter, y que es, de hecho, una resubjetivación de la experiencia, que ve al «otro» dentro del nexo lógico de lo mutuo. El «otro» pasa a ser el componente activo que siempre ha sido en la historia natural y social, y no simplemente el alien alienado que es en la teoría marxiana, ni la «materia muerta» que es en la física clásica.

Al describir esta racionalidad libertaria, he enfatizado

deliberadamente la palabra simbiótico. El doble significado de este término ecológico es importante: la simbiosis no solo incluye el mutualismo, sino también el parasitismo. Una racionalidad libertaria no es incondicional en sus observaciones, como puede serlo el «amor materno». De hecho, negar cualquier tipo de condición a la hora de juzgar la experiencia es ingenuo y miope. Pero sus precondiciones para la observación difieren de un racionalismo autoritario, estructurado en torno al extrañamiento y, en último término, en torno al mando y la obediencia. En una racionalidad libertaria, la observación siempre se sitúa dentro de un contexto ético que define el «bien» y que se estructura en torno al «autodistanciamiento» (por emplear el término de Hegel) que conduce a la completitud, la plenitud y la consumación (aunque lo hace más en un sentido ecológico que en el sentido metafísico que le daba Hegel). Una racionalidad libertaria eleva el principio de la ecología natural de unidad en la diversidad al nivel de la razón misma; evoca una lógica de unidad entre el «yo» y lo «otro», que reconoce la función estabilizadora e integradora de la diversidad que representa un cosmos de «otros», que se puede abarcar e integrar simbióticamente. La diversidad y la unidad no se contradicen la una a la otra, como si fueran antinomias lógicas. Al contrario: la unidad es la forma de la diversidad, el patrón que le otorga sentido e inteligibilidad y, por lo tanto, el principio unificador no solo de la ecología, sino de la razón misma.

Una racionalidad libertaria que ponga el acento en la unidad de la «alteridad» no es una lógica de renuncia, pasividad ni sentimentalismo, que eran los cargos que le imputaba Jacob Bachofen, hace más de un siglo, en su obra Das Mutterrecht («Derecho materno») al amor de madre y al matriarcado. La simbiosis, tal y como ya he señalado, no niega la existencia de un parasitismo dañino que puede destruir a su huésped. Una racionalidad libertaria debe reconocer la existencia de un «otro», que es, en sí mismo, claramente antagonista. De hecho, la capacidad para manipular la naturaleza y para funcionar activamente en la historia natural y social es un anhelo deseable, no un mal. Pero la actividad humana se espera que tenga lugar en un contexto ético de virtud, y no en un contexto de utilidad y eficiencia exento de valores. El mentalismo tiene una historia natural y social que valida objetivamente nuestros conceptos de lo «bueno». Nuestra misma

capacidad para formar esos conceptos a partir del amplio repertorio del desarrollo natural en todos sus grados y formas deriva de esta historia natural de la subjetividad. La humanidad, como parte de esta historia natural, tiene intrínsecamente derecho a participar en ella. Como agente único de conciencia, la humanidad puede aportar la voz de la racionalidad interna de la naturaleza, en forma de pensamiento y acción autorreflexiva. La razón libertaria trata de mitigar conscientemente la destrucción ecológica, tanto en el ámbito de la ecología social como en el de la ecología natural.

De hecho, la estructura formal de la razón dialéctica y analítica solo precisaría de una ligera modificación para dar cabida a una racionalidad libertaria. Lo que tendría que cambiar decisivamente, sin embargo, es la orientación abrumadora de los cánones racionales, tendentes al control, a la manipulación, a la dominación y al extrañamiento, y que confluyen en el racionalismo autoritario. En su orientación hacia la simbiosis ecológica, la razón libertaria opondría una visión contrapuesta, pero sin lugar a dudas esto puede contemplarse como una influencia sesgada, que en sí no es ni más ni menos justificable que el sesgo del racionalismo autoritario. Con todo, los sesgos no nacen del aire. No solamente existen siempre en todas las orientaciones que mantengamos, sino que su impacto en el pensamiento es tanto más insidioso cuando su existencia se niega, en nombre de la «objetividad» y de una epistemología «sin valores».

No es a la interacción entre categorías intelectuales abstractas donde debemos acudir para validar las presuposiciones que subyacen detrás de todos nuestros puntos de vista. Antes bien, a la hora de comprobar estas presuposiciones hemos de volver la vista a la experiencia misma, a la historia natural y a la historia social. Esa «segunda naturaleza» humana, estructurada en torno a la crianza, al apoyo mutuo y a un mundo descosificado de la experiencia (frente a un mundo guiado por el dominio, el propio interés y la explotación), no la hallaremos solo en la naturaleza propiamente dicha, sino también en los «cuidados maternos», es decir, en la cuna misma de la consociación humana. Es en esta cuna social donde se forman los cánones primordiales de la razón. La historia de la razón en la historia de la «civilización» no es un relato de la sofisticación de esta racionalidad germinal conforme a líneas libertarias; más bien al contrario, es la historia de la vasta empresa política y

psicológica orientada a extirpar brutalmente esta racionalidad en interés de la dominación, y a suplantarla por la «tercera naturaleza» de la autoridad y el gobierno. Esa palabra fétida, «modernidad», así como la confusión que promueve entre la atomización personal y la «individualidad», bien puede delimitar una era en la que la cuna de la razón ha sido finalmente demolida.

Una nueva ciencia que coincida con la razón libertaria, a su vez, tiene la responsabilidad de redescubrir lo concreto, que resulta crucial para esta empresa. Por irónico que parezca, los «paradigmas» que se contraponen a otros «paradigmas», cada uno de ellos iluso y ajeno a la historia natural y a la realidad ecológica donde deberían inscribirse, están cada vez más al servicio de los fines del instrumentalismo, con su inevitable manipulación de mente y sociedad. Por paradójica que pueda parecer, la abstracción de la ciencia con respecto a la metodología (abstracción facilitada en gran medida por los «paradigmas» científicos) tiende a transformar el propio proyecto científico en un problema de método o, por decirlo más claramente, en un problema de estrategias instrumentales. La confusión entre ciencia en cuanto conocimiento, o Wissenschaft, y ciencia en cuanto «método científico» nunca ha sido adecuadamente desentrañada. Desde la época de Francis Bacon, la identificación de la verificación científica con la ciencia misma ha dado prioridad a la técnica sobre la realidad y ha promovido la tendencia a reducir nuestra comprensión de la realidad a una cuestión de mera metodología. Recuperar la supremacía de lo concreto —con su solidez y su riqueza de cualidades y diferencias—, por encima y más allá del concepto trascendental de ciencia como método, supone dar una bofetada en la cara de cierto intelectualismo arrogante con la mano desnuda de la realidad. Invadidos como estamos hoy en día por un dualismo neokantiano y un trascendentalismo que le ha dado a la mente «una vida propia» —suplantando la realidad de la historia por un mito mentalizado de «etapas históricas», la realidad de la sociedad por «diagramas de flujo» y la realidad de la comunicación por la «metacomunicación»—, la recuperación de lo concreto es una empresa que no solo implica ventilación intelectual, sino también desintoxicación intelectual. Pensemos lo que pensemos de la versión

intelectualizada del anarquismo defendida por Paul Feyerband, haremos bien en valorar su obra, ya que ha abierto las ventanas de la ciencia moderna al aire fresco de la realidad.

La «ciencia» debe convertirse en las muchas ciencias que constituyen su propia historia, desde el animismo a la física nuclear; por lo tanto, debe responder a las muchas «voces» emitidas por la historia natural. Pero estas cosas hablan el lenguaje de los hechos que constituyen la naturaleza a diferentes niveles de su desarrollo. Son hechos concretos y detallados; en efecto, es su misma diversidad como hechos concretos lo que hace que la organización de la sustancia sea un drama de formas cada vez más complejas de «autoorganización molecular» (por emplear el lenguaje de la bioquímica). Reconocer la especificidad de estos hechos, su carácter único en cuanto formas que enriquecen la empresa del conocimiento, no implica reducir la ciencia a un crudo empirismo que sustituya la necesidad que tiene el científico de generalizar. Caer en las generalizaciones que tratan de eludir estos hechos concretos, encadenándolos a criterios puramente intelectuales de «verdad» y «método científico» —tomando de la realidad lo que es cuantitativo, a costa de lo cualitativo—, supone rechazar como «paradigmas» arcaicos una amplia herencia de verdades, cuyo valor radica a menudo en una visión de la realidad más rica, más cualitativa.

Ni siquiera la ecología natural ha sido inmune a esta orientación. De hecho, ya está pagando una dura pena en lo que respecta a su antaño prometedora amplitud de miras, por culpa de sus tentativas de ganar una «credibilidad» científica; así, ha renunciado al respeto que sentía por el carácter único y cualitativo de cada ecosistema, para, en lugar de ello, describir el ecosistema en términos de valores energéticos y diagramas de flujo. El reduccionismo y la teoría de sistemas se han apuntado otra victoria más. De ahí que uno de los problemas clave de la ciencia siga vigente. El científico debe aproximarse a la naturaleza por lo que esta realmente es: activa, en desarrollo, emergente y deliciosamente variada en su riqueza de especificidad y formas.

Por último, la técnica debe dejar que sus «artes naturales» ejerzan

su influencia en sus «actividades artificiales», tratando en lo posible que los procesos naturales regresen a la techné. Aquí no me refiero solo a la necesidad tradicional de integrar la agricultura y la industria, sino a la necesidad de cambiar nuestro concepto mismo de industria. El empleo del término latino industria para denotar en primer lugar un dispositivo o artefacto, en lugar de «diligencia», es relativamente reciente. En nuestros días, la palabra «industria» se ha vuelto casi un sinónimo de producción organizada en torno a las máquinas y sus productos, o «manufacturas». La industria y sus máquinas, a su vez, promueven una orientación pública muy especial: las vemos como instrumentos racionalmente dispuestos y en gran medida automatizados, concebidos y diseñados por la mente humana con el fin de moldear y transformar «materias primas» y «recursos naturales». El acero, el vidrio, el caucho, el cobre y el plástico que se transforman en vehículos de motor; el agua y los ingredientes químicos que dan lugar a la Coca-Cola; incluso la madera que es transformada en muebles producidos a gran escala, así como la carne con la que se hacen las hamburguesas: en todo esto no se ve más que manufacturas, productos de la industria. En su forma terminada, estos productos no guardan ya ninguna semejanza con los metales, minerales, vegetación o animales de los que se derivan. Montados o empaquetados, son resultados transformados de procesos que reflejan no las fuentes, sino el mero trasfondo de sus materiales constitutivos. El artesano de la antigüedad añadía constantemente una dimensión natural a los productos de sus «actividades artificiales» —por ejemplo, cuando tallaba las patas de los sofás para que parecieran extremidades de animal, o cuando pintaba las estatuas con colores sensuales—. Pero la escasa ornamentación que la industria moderna añade a sus productos es explícitamente geométrica y antinatural —o, más específicamente, inorgánica, en su pasión por la «honestidad» de los materiales reconvertidos con los que funciona—.

Esta extraordinaria —y, de hecho, patológica— disociación entre la naturaleza y sus resultados manufacturados proviene de una interpretación de la técnica que es en gran medida de carácter mítico. Los productos de la industria moderna son literalmente desnaturalizados. Como tales, se convierten en meros objetos de consumo o disfrute. No muestran asociación alguna con el mundo

natural del que provienen. En la mente de la población en general, un producto está más íntimamente asociado con la empresa que lo manufactura que con el mundo natural que hizo posible su producción y su misma existencia. Un coche es un Datsun o un Chevrolet, no un vehículo que proviene de metales, minerales, árboles y pieles de animales; una hamburguesa es un Big Mac, y no los restos de un animal que un día deambuló por una región distante de tierras de pasto. El empaquetado oculta el maíz y los campos de trigo del Medio Oeste bajo las etiquetas de las corporaciones Del Monte, General Foods y Pepperidge Farm. De hecho, cuando decimos que un producto, un alimento o incluso una terapia es «natural», lo que normalmente queremos decir es que es «puro» o «no está adulterado», y no que proviene de la naturaleza.

Lo que esta orientación —o falta de orientación— revela no es meramente que la publicidad y los medios han grabado nombres corporativos en nuestras mentes con el fin de guiar nuestras preferencias y poder adquisitivo. Más significativo es quizá el hecho de que la fabricación estricta del producto —desde la mina, la granja y el bosque hasta la fábrica, la planta textil y la instalación química— ha reducido todo el proceso técnico a un misterio. En su sentido arcaico, el «misterio» era un proceso místico de inspiración divina (como era el caso, por ejemplo, de la metalurgia); sin embargo, el misterio que rodea la producción moderna es más mundano. Simplemente desconocemos, más allá de nuestra estrecha esfera de experiencia, cómo se producen los objetos más cotidianos de nuestras vidas. La disociación entre producción y consumo, entre granja y fábrica (por no hablar de la disociación entre fábrica y consumidor) es tan absoluta que literalmente somos los clientes ciegos de un formidable aparato industrial sobre el que no tenemos ningún control y del que no sabemos casi nada.

Pero este aparato es a su vez el «cliente» de un mundo natural enormemente complejo, y que rara vez comprende en términos que no sean estrictamente técnicos. Pensamos en la naturaleza como en un «aparato» industrial no humano. «Fabrica» productos (según entendemos vagamente), que tratamos como si fueran un fenómeno industrial: con nuestro uso intensivo de químicos en agricultura, nuestras factorías marinas de peces y ballenas, nuestros dispositivos industriales de matanza y nuestra desnaturalización de enteras

regiones continentales a la condición de meros departamentos fabriles. Normalmente, verbalizamos esta concepción industrial de la naturaleza con un lenguaje tomado de la mecánica, la electrónica y la cibernética. Nuestra descripción de los procesos no humanos o naturales, regulados por feedbacks, como sistemas donde «introducimos» nuestros inputs y nuestros outputs, es un fiel reflejo de la forma en que hemos «enrarecido» el mundo natural (por emplear el vívido término de Paul Shepard) para cumplir los fines de la dominación industrial.

Lo que hay de más importante en nuestra desnaturalización de los fenómenos naturales es el hecho de que las principales víctimas somos nosotros mismos, que, de esta forma, pasamos a ser los «objetos» mejor controlados de nuestra propia industria. Somos sus víctimas porque no somos conscientes de la forma en que, tanto técnica como psicológicamente, la industria nos controla. Ha regresado la techné como misterio, pero ya no como proceso místico o encantado del que el agricultor o el artesano participaba totalmente. Nosotros no participamos en el proceso industrial moderno, excepto como agentes altamente especializados. De ahí que no seamos conscientes de cómo es el proceso, ni que tampoco —menos todavía— seamos capaces de ejercer ningún grado de control sobre el mismo. Cuando decimos que la industria moderna se ha vuelto demasiado compleja, lo que normalmente queremos decir es que nuestro conocimiento, saberes, preparación y tradiciones para fabricar o cultivar nuestros medios de vida han sido usurpados por una formidable maquinaria social, a menudo carente de sentido, que nos hace incapaces de lidiar con los más elementales imperativos vitales. Sin embargo, no es la complejidad de la maquinaria lo que inhibe nuestra capacidad para afrontar estos imperativos; antes bien, son las nuevas reglas del juego que denominamos «sociedad industrial» las que, al reestructurar nuestras mismas vidas, se han interpuesto entre los poderes de la racionalidad humana y los poderes de la fecundidad de la naturaleza. La mayor parte de los occidentales somos incapaces de plantar y cosechar un huerto, talar un árbol y construir con él un refugio; incapaces de reducir y fundir metales, matar y preparar animales para alimentarnos y abrigarnos con sus pieles; incapaces, en suma, hasta de preservar alimentos y otros bienes perecederos. Estas vulnerabilidades elementales no son producto de una

complejidad intrínseca a la hora de asegurarnos nuestros medios de vida, sino de una ignorancia en cuanto a esos mismos medios: ignorancia que ha sido deliberadamente promovida por un sistema de clientelismo industrial.

La fábrica no nació de una necesidad de integrar el trabajo con la maquinaria moderna. Más bien al contrario, esta piedra angular de lo que llamamos sociedad industrial nació de la necesidad de racionalizar el proceso de trabajo, es decir, de intensificarlo y explotarlo más eficazmente de cuanto los empresarios podían nunca lograr en las industrias tempranas, basadas en un sistema artesanal autorregulado. Sidney Pollard, citando a un observador de la era preindustrial,[231] señala que los trabajadores que eran libres para regular su propio tiempo en cuanto que artesanos domésticos rara vez trabajaban la jornada moderna de ocho horas, ni la semana de cinco días. «Los tejedores acostumbraban a "jugar con frecuencia todo el día del lunes y gran parte del martes, y trabajaban a última hora del jueves por la noche, y con frecuencia toda la noche del viernes"», para tener la ropa lista para el sábado, día de mercado. Esta falta de regularidad o «naturalidad» en el ritmo y la intensidad de los sistemas tradicionales de trabajo contribuyó a alimentar las salvajes concepciones antinaturalistas de la burguesía, y su manía de control social, en mayor medida de cuanto pudieron haberlo hecho los precios o las exigencias salariales de sus empleados. Más que cualquier factor técnico, esta irregularidad llevó a la racionalización del trabajo bajo un único conjunto de mando, a una disciplina de trabajo y a la regulación del tiempo que dieron lugar a la fábrica moderna, la cual, a menudo, carecía de los desarrollos técnicos que identificamos con la Revolución Industrial. Antes de que se empezaran a usar la máquina de vapor, el telar mecánico y la lanzadera volante —y, de hecho, antes de que estas máquinas fueran siquiera concebidas—, la máquina de hilar tradicional, el telar manual o el tinte de cuba, que antaño poblaron las áreas laborales, se ensamblaban en grandes cobertizos, sobre todo para movilizar a los trabajadores, regularlos severamente e intensificar la explotación de su trabajo.

Por lo tanto, el propósito inicial de la fábrica era dominar el trabajo y destruir la independencia del trabajador con respecto al capital. La pérdida de esta independencia incluía la pérdida del contacto

por parte del trabajador con el cultivo de alimentos. La legislación parlamentaria inglesa de finales del siglo XVII reconocía que «se ha mantenido la costumbre por tiempo inmemorial […] de cesar la tejeduría cada año en época de cosecha», para que los tejedores y los hilanderos pudieran «dedicar su tiempo a la cosecha». En una fecha tan reciente como principios del siglo XIX, esta práctica estaba lo suficientemente extendida como para merecer un comentario en el Manchester Chronicle,[232] que informaba de que se esperaba que muchos tejedores ayudaran en las labores de recogida de finales del verano y principios del otoño en las granjas cercanas a la ciudad.

El desplazamiento periódico de trabajadores desde las fábricas a los campos no debería considerarse un acto de generosidad bucólica por parte de las clases dirigentes de Inglaterra. Hasta la década de 1830, los terratenientes ingleses siguieron manteniendo la iniciativa, políticamente hablando, sobre la burguesía industrial. Los trabajadores que dejaban las fábricas durante la cosecha para trabajar en el campo eran simplemente transportados de un ámbito de explotación a otro. Sin embargo, para ellos mantener sus habilidades agrarias —habilidades que luego sus hijos y nietos perderían por completo— tenía una importancia intrínseca. Vivir en una finca rural, ya fuera como artesano o como trabajador de fábrica doméstica, a menudo implicaba cultivar un huerto familiar, cuidar una vaca, preparar el propio pan y saber hacer las reparaciones cotidianas en el hogar. La eliminación total de estas capacidades y medios de vida del trabajador pasó a ser un imperativo industrial.

La dependencia total del trabajador de la fábrica y del mercado de trabajo industrial era una condición sine qua non para el triunfo de la sociedad industrial. La planificación urbana de aquel momento, junto con la congestión urbana, las largas jornadas laborales, la laxitud moral con que se toleraba el alcoholismo de la clase obrera y una división del trabajo altamente especializada fueron factores que fusionaron las necesidades de explotación con una política deliberada de proletarización. La necesidad de destruir cualquier medio de vida independiente del trabajador —lo que pudiera extraer de la tierra o de su patio trasero, su simple destreza en el manejo de las herramientas, gracias a la cual obtenía calzado,

vestido y muebles para la familia— tenía que ver con el propósito de reducir al proletariado a la condición de absoluta impotencia ante el capital. Con esa impotencia llegó también la abulia, una corrosión del carácter y de la comunidad y el declive de la fibra moral. Todo ello iba a hacer del obrero inglés uno de los miembros más dóciles de una clase explotada durante los últimos dos siglos de historia europea. El sistema fabril, con su necesidad de grandes contingentes de trabajo no cualificado, lejos de otorgar a los trabajadores una mayor movilidad y flexibilidad ocupacional (como afirmaron Marx y Engels) lo que hizo fue reducirlos a vagabundos sociales sin rumbo.

Volver a contagiar las «actividades artificiales» del espíritu de las «artes naturales» no es simplemente un proyecto esencial de la ecología social, sino que es además una empresa ética para rehumanizar la psique y desmitificar la techné. La plenitud de la sociedad y de la persona, para vivir una vida total y no fragmentada, es una condición previa para el surgimiento de la individualidad y de su impronta social histórica: la autonomía. Esta visión, lejos de negar la necesidad de comunidad, siempre la ha dado por sentada. Sin embargo, su noción de comunidad es la de la comunidad libre, donde la interdependencia —y no la disyuntiva dependencia/«independencia»— proporciona los polifacéticos ingredientes sociales de la personalidad y de su desarrollo. Si nosotros (a la manera de Friedrich Engels, cuando rechazó con desdén, como «reaccionarias» y atávicas, las peticiones de jardines para obreros que hicieron los proudhonianos alemanes)[233] hipostasiamos la autoridad industrial, la jerarquía y la disciplina como perenne desiderátum tecnológico, estaremos restringiendo la condición humana del trabajador —ahora asalariado— y destinando las «actividades artificiales» a una fábrica embrutecedora. En este punto, el marxismo articuló el proyecto burgués de forma más coherente y con más claridad que los apologistas liberales más descarados. Al tratar la fábrica y el desarrollo técnico como algo socialmente autónomo (por emplear el excelente término de Langdon Winner),[234] el «socialismo científico» pasaba por alto el papel que la fábrica, con su elaborada estructura jerárquica, ha jugado a la hora de extender el condicionamiento de los trabajadores para la obediencia y la subyugación, desde la infancia hasta la edad adulta.

En contraste, una ecología social radical no solo alude a cuestiones tradicionales, tales como la convergencia entre agricultura e industria, sino que cuestiona también la estructura de la propia industria. Cuestiona la fábrica concebida como base imperecedera para la mecanización —e incluso la propia mecanización, concebida como sustituto de esa «maquinaria», exquisitamente biótica, que hemos dado en llamar cadenas de alimentación y redes de alimentación—. En nuestros días, cuando la cadena de montaje corre el riesgo evidente de colapsar ante las neurosis masivas de sus «operarios», la cuestión de disolver la fábrica —o, de hecho, de devolverle a la manufactura su sentido original, de actividad manual, en lugar de muscular y «megaindustrial»— se ha convertido en una prioridad de enorme importancia social. Forzando un poco la metáfora, la naturaleza es una «industria» biótica por derecho propio. La vida del suelo se desintegra, se transforma y vuelve a configurar todos los «materiales» o nutrientes que hacen posible la existencia de la vegetación terrestre. La red alimentaria inmensamente compleja que sustenta una brizna de hierba y un tallo de trigo es un indicio de que los propios procesos bióticos pueden reemplazar a muchos procesos estrictamente mecánicos. Ya estamos aprendiendo a purificar el agua contaminada por medio de bacterias y algas que desintoxican los agentes contaminantes, y empleamos plantas y animales acuáticos para absorber dichos agentes como nutrientes. Se han diseñado sistemas de acuicultura relativamente cerrados en tubos solares translúcidos, que emplean los desechos de los peces como nutrientes con los que mantener una elaborada cadena alimenticia de pequeñas plantas y animales acuáticos. Los peces, a su vez, se alimentan de la misma vegetación que se nutre de sus desechos. De esta forma, las toxinas naturales se reciclan a través de la red alimenticia para, en último término, proporcionar nutrientes a animales comestibles; los productos desechables y tóxicos del metabolismo del pez son reconvertidos en el «suelo» en forma de alimento para peces.

Incluso los procesos mecánicos simples que implican movimiento físico —como, por ejemplo, las masas de aire movidas mediante bombas— tienen su análogo no mecánico en la convección del aire por medio del calor solar. Los invernaderos solares integrados en estructuras familiares no solo proporcionan calor y comida, sino

también control de la humedad por medio de la vegetación. Las pequeñas parcelas de vegetales variados, los llamados «huertos intensivos franceses», no solo permiten olvidarse de la necesidad de emplear fertilizantes industriales y pesticidas tóxicos, sino que también proporcionan un inmejorable estímulo para convertir en abono los desechos domésticos de la cocina. De esta forma, la proverbial «ley del retorno» de la naturaleza puede aplicarse no solo para promover la fecundidad natural, sino también para constituir la base de la economía ecológica de subsistencia.

Podrían citarse casi infinitas variedades de alternativas bióticas a los sistemas mecánicos, costosos y brutales, que mueven la industria moderna. El problema de reemplazar estos últimos por los primeros no es en absoluto insuperable. Una vez que centremos nuestra imaginación en estos desafíos, lo más probable es que el ingenio humano entable una relación virtuosa con la fecundidad de la naturaleza. Ciertamente, las técnicas existentes para transformar todas estas alternativas en realidades están al alcance de la mano. El problema más importante que se nos plantea, sin embargo, no es estrictamente técnico, sino que podría derivarse del hecho de que no viéramos en estas nuevas técnicas bióticas sino meras tecnologías. Lo que no hemos reconocido claramente son las condiciones sociales, culturales y éticas que hacen que nuestros sustitutos bióticos de las tecnologías industriales sean significativos desde un punto de vista ecológico y filosófico. Pues lo que debemos detener no es simplemente el saqueo y la simplificación de la naturaleza; no menos importante es detener el saqueo y la simplificación del espíritu humano, de la personalidad humana, de la comunidad humana, de la idea humana de «bien» y de la propia fecundidad de la humanidad dentro del mundo natural. De hecho, debemos contrarrestar estas tendencias con un programa radical de renovación social.

Llegados a este punto, es necesario hacer una advertencia crucial. Una orientación puramente técnica hacia la horticultura orgánica, hacia los dispositivos de energía solar y eólica, hacia la acuicultura, la salud holística y similares, seguiría albergando dentro de sí el íncubo de la racionalidad instrumental, que amenaza nuestra capacidad misma para desarrollar una sensibilidad ecológica. Una tecnocracia medioambientalista no es más que una jerarquía vestida

de verde; de ahí que sea tanto más insidiosa, porque se camufla con el color de la ecología. La prueba más certera que podemos emplear para distinguir las técnicas medioambientales de las ecológicas no tiene nada que ver con el tamaño, la forma o la elegancia de nuestras herramientas y máquinas, sino con los fines sociales a los que deben servir, con la ética y las sensibilidades que las guían y las integran y con los desafíos y cambios institucionales que implican. El hecho de que sus fines, ética, sensibilidades e instituciones sean libertarias o meramente logísticas, emancipadoras o meramente pragmáticas, comunitarias o meramente eficientes —en suma, ecológicas o meramente medioambientalistas— determinará de manera directa la racionalidad que sustenta las técnicas e intenciones que guían su curso. Las tecnologías alternativas podrán traer a nuestras vidas el sol, el viento y todo un mundo de fauna y flora como participantes en un proyecto ecológico común de reunión y simbiosis. Pero el carácter «estrecho» o estrictamente «apropiado» de estas tecnologías no despeja necesariamente la posibilidad de que sigamos intentando reducir la naturaleza a un objeto de explotación. Antes bien, hemos de resolver las ambigüedades de la libertad en términos existenciales: por medio de principios e instituciones sociales, así como de una ética común, que haga de la libertad y la armonía una realidad.

■

[193] Añadiría que la frase «técnica libertaria», en tanto que distinta de «técnica democrática», se ha vuelto tanto más necesaria hoy en día. La «democracia en el lugar de trabajo» ha terminado por aludir poco más que a un enfoque participativo de la actividad productiva, alejado de todo enfoque emancipador. Una «técnica democrática» no es necesariamente una técnica no jerárquica o ecológica.

[194] Véase Lewis Mumford, The Myth of the Machine (Nueva York, Harcourt, Brace & World, 1966).

[195] Esta maldición del enano coronado pervive, en una línea que va de las pirámides de Keops a los campos de concentración de Hitler y Stalin —o, de hecho, de las minas de plata de Laurium a las

fábricas textiles de Mánchester—. Mucho más repelente que el hedonismo material de la tiranía es su único y más grandioso lujo: su principio del placer, basado en el dolor. Para regodearse en este espectáculo de degradación y sufrimiento, los gobernantes crearon enormes mausoleos y palacios cuya construcción consumió las vidas de miles de personas, con el único fin de proporcionar a unos pocos un refugio cósmico. No por nada los faraones de Egipto mandaban terminar sus tumbas mucho antes de su muerte: el odioso placer que sentían al presenciar la construcción de estos edificios hechos estrictamente por el hombre era tan enorme como la contemplación de su propia pompa y grandeza.

[196] Véase James Mellaart, Çätal Hüyük (Nueva York, McGraw Hill, 1967).

[197] J. Alden Mason, The Ancient Civilization of Peru (Nueva York, Penguin Books, 1957), p. 121.

[198] Henry Hodges, Technology in the Ancient World (Nueva York, Alfred A. Knopf, 1970), p. 19.

[199] Véase Hesíodo, Works and Days (trad. de Richard Lattimore) (Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1973).

[200] Real Sociedad de Londres para el Avance de la Ciencia Natural (N. del T.).

[201] Mason, The Ancient Civilization of Peru, p. 184.

[202] Por si acaso algún lector quisiera recordarme que la Rusia zarista no era ningún paraíso agrario, añadiría que a esto es precisamente a lo que me refiero. Estas escenas no reflejan la Rusia zarista, sino un tiempo anterior que iba a persistir en la vida campesina rusa a pesar del feudalismo del Antiguo Régimen y del industrialismo del nuevo. Bastante antes de leer el relato de Tolstoi, escuché historias incluso más vívidas del mismo tenor de labios de mis padres plebeyos, nacidos en ciudades y aldeas rusas a finales del siglo XIX. Hablaban de las charlas distendidas, de las risas y de un candor comunitario que todo lo abarcaba; así como del comer, del beber, de las canciones y de los bailes. Para hacer que el trabajo fuera verdaderamente duro, la gente debía ser engañada con su

propio optimismo, ritmo, entorno natural y espíritu comunitario. En una fecha temprana, cuando el martilleo del tambor y el chasquido del látigo tomaron el relevo del placer espontáneo de la actividad física, el trabajo degeneró en la tiranía del esfuerzo penoso y del castigo por pertenecer a la clase social equivocada [León Tolstoi, Anna Karenina (Nueva York, New American Library, 1961), pp. 282 y ss.].

[203] Véase «Toward a Liberatory Technology», en mi obra Post-Scarcity Anarchism (Palo Alto, Ramparts Press, 1971). Con respecto a la disponibilidad real de alimentos y la política demográfica, véase Frances Lappe y Joseph Collins, Food First (Boston, Houghton, Mifflin & Co., 1977); Richard Merrill (ed.), Radical Agriculture (Nueva York, Harper & Row, 1976); y Richard J. Barnett, The Lean Years (Nueva York, Simon and Schuster, 1980). El libro de Lappe-Collins es el mejor en su género en cuanto al «problema de la comida», y refuta sólidamente el mito de que hay una «escasez natural» de alimentos y de tierra cultivable, incluso en áreas con población creciente. Aunque Barnett se alinea «con las Casandras», esto es, antes que nada, porque cree que la «coyuntura» puede dar lugar a un exceso de demanda de petróleo y de ciertos minerales sobre la oferta, pero no porque la naturaleza sea «cicatera». Si este punto de vista es plausible o no es algo que ignoro. Pero los datos que maneja revelan que no nos enfrentamos a una escasez absoluta de materiales, sino a una sociedad irracional.

[204] La experiencia me aconseja añadir una advertencia. El relato que hace Fustel de Coulange de la libertad vivida por el ateniense no es un «lastre» que yo pretenda endosar al individuo moderno de nuestros días, sino un relato de lo que podría ser, pero no es. Por lo tanto, me limito a aportar una ilustración de la libertad como algo diferenciado del «tiempo libre», de la «recreación» y de esa palabra vacía, «ocio». Así como tampoco el asunto o «negocio» de «ocuparse» o «entretenerse» uno es, en definitiva, «negocio» alguno. En cualquier caso, lo que ofrezco es un ejemplo de libertad, no una receta de la misma [Fustel de Coulange, The Ancient City (Nueva York, Doubleday, sin fecha), p. 334].

[205] Para que estas observaciones en favor de la conciencia no les parezcan un poco idealistas a los acólitos del «socialismo científico»,

merece la pena señalar que también Marx basó sus esperanzas últimas de una sociedad nueva en la conciencia —esto es, en la conciencia de clase—. En este sentido, hablar de conciencia de clase como resultado de factores materiales o económicos no juega en contra de Marx: a fin de cuentas, la debacle medioambiental, la destrucción de la comunidad humana y la amenaza de la extinción nuclear no son desafíos menos materiales que el colapso económico, la alienación y el imperialismo. Sin embargo, sí se echan en falta en el «socialismo científico» una orientación ética y una sensibilidad ecológica que pudieran limar un poco su crudo cientifismo —un cientifismo que reduce el «principio esperanza» a mero egotismo y autosatisfacción—.

[206] Max Horkheimer, The Eclipse of Reason (Nueva York, Oxford University Press, 1947), p. 8.

[207] Herbert Marcuse, One-Dimensional Man (Boston, Beacon Press, 1964), p. 236.

[208] Paul Shepard, The Tender Carnivore and the Sacred Game (Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1973), p. 10. Las cursivas son mías.

[209] Max Scheler, citado en William Leiss, The Domination of Nature (Nueva York, George Braziller, 1972), p. 95.

[210] La extensa literatura sobre estas cuestiones surge en la primera mitad del siglo XX, con el declive del mecanicismo y la emergencia del relativismo. Si dejamos a un lado la obra pionera de los pensadores de finales del siglo XIX, nos viene a la mente la influencia de Science and the Modern World, de Whitehead, la visión sinóptica de The Idea of Nature, de Collingwood, así como las discusiones generadas por The Structure of Scientific Revolutions, de Kuhn, Problems of Life, de Bartalanffy, The Evolution of Human Nature, de Herrick y, en particular, la admirable The Phenomenon of Life, obra de Hans Jonas, que quizá solo ahora está recibiendo la atención que merece.

[211] Francis Bacon, «The Great Instauration», en E. A. Burtt (ed.), The English Philosophers (Nueva York, Modern Library, 1939), pp. 5-25.

[212] Aquí, Horkheimer y Adorno (y la Escuela de Fráncfort en general) verdaderamente nos hacen un flaco favor, al imputar la dominación a la emergencia de la razón como tal. La forma en que Horkheimer desarrolla este argumento es muy ilustrativa, y revela la diferencia básica que existe entre su estrategia teórica y la que se plantea en el presente libro. «Si uno tuviera que hablar de una enfermedad que afectara a la razón», observa Horkheimer, «esa enfermedad debería entenderse no como una dolencia que hubiera atacado a la razón en un momento histórico concreto, sino como algo inseparable de la naturaleza de la razón en la civilización tal y como la hemos conocido hasta ahora. La enfermedad de la razón consiste en que la razón nació de la urgencia del hombre de dominar la naturaleza, y la "recuperación" depende del análisis del carácter de la enfermedad original —y no de una cura de los últimos síntomas—. La verdadera crítica de la razón deberá desvelar necesariamente las capas más profundas de la civilización y explorar su historia más temprana. Desde los tiempos en que la razón se convirtió en el instrumento para la dominación de la naturaleza humana y extrahumana por el hombre —esto es, desde su principio mismo— se ha visto frustrada en su propio intento de descubrir la verdad. Esto se debe al hecho mismo de que la razón hizo de la naturaleza un mero objeto, y a que no logró discernir su propio rastro en esta cosificación, en los conceptos de la materia y de las cosas tanto como en los de los dioses y el espíritu. Uno podría decir que la locura colectiva que hoy impera, desde los campos de concentración hasta las reacciones de la cultura de masas de apariencia más inofensiva, estaba ya presente de manera germinal en la cosificación primitiva, en la primera contemplación calculadora que el hombre hizo del mundo en cuanto que presa». Véase Horkheimer, The Eclipse of Reason (Nueva York, Oxford University Press, 1947), p. 176.

Si nuestra disquisición sobre la sociedad orgánica es correcta, entonces esto es una calumnia contra la predación y el animismo primitivos. Pero aún más significativo es el hecho de que esta imagen cuasimarxiana del proyecto humano de conquistar la naturaleza empieza con mal pie; el objeto más temprano de dominación no fue la naturaleza, sino la propia humanidad —en concreto, las mujeres y los niños—. De hecho, incluso después del surgimiento de la jerarquía, la cosificación de los fenómenos por

parte de la razón estaba centrada sobre todo en la dominación del «hombre por el hombre», mucho antes de que la «idolatría de la naturaleza» sucumbiera a la filosofía secular y a la ciencia. Marcuse no resuelve de ninguna manera el error de sus colegas al plantear una «Nueva ciencia» que se estructuraría en torno a un «dominio» no represivo, sino liberador de una naturaleza que «siempre seguirá siendo el objeto que se opone [¡!] al sujeto en desarrollo». En efecto, si a Horkheimer no se lo puede acusar de incoherencia, las observaciones de Marcuse están plagadas de este tipo de contradicciones.

[213] Aristóteles, «On Interpretation» (trad. de McKeon), en The Basic Works of Aristotle (Nueva York, Random House, 1968), 19a22-29.

[214] Aristóteles, «On Generation and Corruption», en ibid., 336b27.

[215] Ibid., 744b16.

[216] Véase G. W. F. Hegel, Lectures on the History of Philosophy, vol. I (Nueva York, Humanities Press, 1955), p. 22. Para el lector familiarizado con la filosofía aristotélica no se puede dejar de señalar lo mucho que Hegel tomó prestado del pensador griego. Este pasaje contiene las nociones aristotélicas de sustancia (ousía), privación, causación y teleología —que, para Aristóteles, es simplemente la doctrina de que cada cosa se tiene a sí misma como su propio fin y debe estudiarse como una comprensión de su propia forma—.

[217] Stephen Toulmin y June Goodfield, The Architechture of Matter (Nueva York, Harper & Row, 1962), p. 28.

[218] Ibid., p. 33.

[219] Ibid., p. 32.

[220] Ibid., p. 37.

[221] Aristóteles, «Politics», en The Basic Works of Aristotle, 1278a8.

[222] Claude Mossé, The Ancient World at Work (Nueva York, W. W. Norton & Co., 1969), pp. 27-28.

[223] Ibid., p. 27.

[224] Thomas Jefferson, Notes on the State of Virginia (Nueva York, Harper & Row, 1964), p. 157.

[225] Alexis de Tocqueville, Journey, citado en John F. Kasson, Civilizing the Machine (Nueva York, Penguin Books, 1976).

[226] Kasson, Civilizing the Machine, p. 69.

[227] Ibid., pp. 73-74, 75.

[228] Véase Joachim Israel, Alienation (Boston, Allyn and Bacon, Inc., 1971), pp. 23, 28.

[229] G. W. F. Hegel, Early Theological Writings (Filadelfia, The University of Pennsylvania Press, 1971), p. 305.

[230] Robert Briffault, «The Evolution of the Human Species», en V. F. Calverton (ed.), The Making of Man (Nueva York, Modern Library, 1931), pp. 765-766.

[231] Citado en Sidney Pollard, «Factory Discipline in the Industrial Revolution», Economic History Review, vol. 16, núm. 2 (1963), p. 256.

[232] Citado en Dan Clawson, Bureaucracy and the Labor Process (Nueva York, Monthly Review Press, 1980), p. 40. Véase también «Listen, Marxist!», en mi obra Post-Scarcity Anarchism, así como este estudio extraordinario sobre el proceso de racionalización del trabajo: John y Paula Zerzen, Industrialism and Domestication (Seattle, Black Eye Press, 1979).

[233] Friedrich Engels, The Housing Question (Moscú, Progress Publishers, 1970).

[234] Langdon Winner, Autonomous Technology (Cambridge, MIT Press, 1977).

11

Las ambigüedades de la libertad

La técnica y la imaginación técnica que pueden nutrir el desarrollo de una sociedad libre y ecológica están plagadas de ambigüedades. Las herramientas y las máquinas pueden emplearse, bien para propiciar una actitud completamente dominante hacia la naturaleza, bien para promover la variedad natural y las relaciones sociales no jerárquicas. Si bien es cierto que lo que es «grande» en la técnica puede ser muy feo, lo que es «pequeño» no es necesariamente bello. Grandes despotismos se han basado en una tecnología que es, en la escala y en la forma, neolítica. La crítica de la sociedad industrial y del hombre tecnológico que estalló en la década de 1970 es testimonio de un desencanto popular con las esperanzas que las generaciones anteriores depositaron en el desarrollo técnico creciente y en la libertad que iba a producir —una libertad basada en la abundancia material y en la ausencia de trabajo humillante—.

Menos evidente es quizá el hecho de que las mismas ambigüedades también empañan nuestras actitudes hacia la razón y la ciencia. Para los pensadores de la Ilustración de hace dos siglos, la razón y la ciencia (tal y como las encarnan las matemáticas y la física newtoniana) portaban la esperanza de una mente humana liberada de la superstición y de una naturaleza liberada de la metafísica escolástica. La famosa diatriba de Voltaire contra la Iglesia, «Écrasez l'Infame!», era una prueba de la creencia de la Ilustración en el triunfo de la mente humana, en la misma medida que un ataque contra el dogmatismo clerical. El luminoso panegírico que Alexander Pope dedica a Newton era tanto el testimonio de una

nueva creencia en la claridad intelectual que la ciencia podía aportar a la comprensión humana del cosmos como un tributo al genio del propio Newton.

Estos tres grandes caminos o «herramientas» (por emplear el lenguaje del instrumentalismo moderno) para lograr la libertad humana —la razón, la ciencia y la técnica—, que hace solo una generación parecían tan evidentes, ya no disfrutan de un estatus tan alto. Desde mediados del siglo XX, hemos visto cómo la razón se convertía en racionalismo, una lógica fría para la manipulación sofisticada de los seres humanos y la naturaleza; cómo la ciencia se convertía en cientifismo, una ideología para contemplar el mundo como un cuerpo éticamente neutral, esencialmente mecánico, que ha de ser manipulado; y cómo la técnica se convertía en la tecnología moderna, un arsenal de instrumentos enormemente poderosos para imponer la autoridad de una élite técnicamente formada y básicamente burocrática. Estos «medios» para rescatar la libertad de las garras de un mundo clerical y mistificado han mostrado un lado oscuro, que ahora amenaza con impedir la propia libertad —y, de hecho, con eliminar el futuro mismo de aquella razón, ciencia y técnica que un día propiciaron una sociedad y unas mentes libres—.

La ambigüedad creada por este rostro de Jano en que ha venido a convertirse el desarrollo de la razón, de la ciencia y de la técnica conduce a un sentimiento omnipresente de que esta tríada carece de sentido como tal, a menos que los tres componentes sean reevaluados y reestructurados, de tal forma que se rescate el lado liberador latente en cada uno y que su lado opresivo sea revelado a las claras. Un regreso a la irracionalidad, a la superstición y al primitivismo material no es una perspectiva más deseable que la que ofrece el racionalismo elitista y sin valores, el cientifismo y las sensibilidades tecnocráticas que prevalecen hoy en día. La necesidad de rescatar la razón como logos del mundo éticamente cargado no entra en conflicto con su utilización, en cuanto que lógica, para tratar con ese mundo. La necesidad de rescatar la ciencia en cuanto que interpretación sistemática de ese logos no entra en conflicto con el reconocimiento de la necesidad de las técnicas analíticas y de las pruebas empíricas. Y, finalmente, la necesidad de rescatar la técnica en cuanto que instrumento para

mediar en nuestra relación con la naturaleza —incluyendo la naturaleza humana— no entra en conflicto con el derecho de la propia humanidad a intervenir en el mundo natural, para hacerlo incluso mejor que la naturaleza «ciega», con el fin de promover la diversidad y la fecundidad naturales. Todos estos caminos ambiguos y en apariencia contradictorios para alcanzar la libertad son esenciales para nuestra propia definición de libertad. Nuestra capacidad para resolver estas ambigüedades de la libertad depende tanto de cómo definamos la razón, la ciencia y la técnica como del uso que les demos.

En último término, las paradojas que encontramos a la hora de definir la razón, la ciencia y la técnica no pueden resolverse por la vía de una fórmula mística, que se limite a vaporizar los problemas que planteen. Su resolución depende de un acto supremo de la conciencia humana. Hemos de superar el mal que se halla en cada bien, redimir la ganancia que hay inherente en cada pérdida —ya sea la socialidad latente en la solidaridad del parentesco, la racionalidad en la inocencia primaria, los ideales en el conflicto social, la obstinación en el patriarcado, la personalidad en el individualismo, el sentido de humanidad en la comunidad aldeana y tribal, la sensibilidad ecológica en la idolatría de la naturaleza o la técnica en la manipulación chamanística—. Rescatar estas nociones sin perder completamente por el camino ciertas características del contexto que les dio viabilidad —la solidaridad, la inocencia, la tradición, la comunidad y la naturaleza— exigirá de nosotros toda la sabiduría y creatividad que poseemos. Pero tampoco pueden ser completamente resueltas dentro del orden social presente. Antes bien, necesitamos de un nuevo tipo de imaginación, un nuevo sentido de la fantasía social, para transmutar estos contextos arcaicos, y a menudo opresivos, en contextos emancipadores.[205]

A la hora de lidiar con las ambigüedades de la libertad, debo empezar con la razón, ya que esta siempre ha formado parte del sello secular de todo logro específicamente humano. Se supone que es en virtud de nuestra racionalidad que somos únicos en el mundo mudo que nos rodea, y que podemos lograr nuestro «dominio» sobre él. El generoso compromiso de la Ilustración con la razón —su

amplia fe en la empresa humana como el resultado del pensamiento y de la educación— nunca se ha perdido, ni siquiera en sus críticos más severos, que prácticamente sin excepción han desplegado la razón en el acto mismo de denigrarla. El ataque de William Blake al «intelecto entrometido» es una hazaña intelectual brillantemente concebida, así como lo había sido también, una generación antes, la de Rousseau. Mis propios argumentos en defensa de la integridad de la razón no pretenden dirigirse a personas concretas, ad hominem. Como si de una pesadilla burlona se tratara, el «pensamiento lineal» habita dentro de las experiencias más místicas, así como en las formas más inspiradas de «iluminación». El papel asignado a la razón y el destino que se le confiera —ya sea como bendición o como maldición— dependen de manera crucial de cómo la definamos en las varias vidas o «estadios» de la sociedad. Su papel depende también de lo que, en nuestra sensibilidad hacia el mundo que nos rodea y nos nutre, se le permita a la razón desplazar.

Toda crítica seria de la razón se ha centrado en su instrumentalización histórica en favor de la técnica —su despliegue en cuanto que herramienta o dispositivo formal para la clasificación, análisis y manipulación—. En este sentido, la razón formal nunca ha estado realmente ausente de la empresa humana. Para cualquiera que esté siquiera mínimamente familiarizado con el mundo tribal, la razón formal era simplemente una presencia sojuzgada en una sensibilidad más amplia, que se denominaba justamente subjetividad. Pero la subjetividad no es congruente con la conciencia; antes bien, se dirige a un nivel de interacción con el mundo que es más ancho y profundo que la mera capacidad de clasificar, analizar, manipular o incluso desarrollar una conciencia del yo que sea discernible de la del «extrañamiento».

Los críticos de la «irracionalidad» no arrojan ninguna luz sobre este tipo de distinciones, limitándose a desterrar arbitrariamente toda experiencia subjetiva que no sea la del «pensamiento lineal» al ámbito de lo «irracional» o lo «antirracional». La fantasía, el arte, la imaginación, la iluminación, la intuición y la inspiración son todas ellas realidades por derecho propio, que bien pueden involucrar respuestas corporales a niveles que han sido meticulosamente apartados de la sensibilidad humana en virtud de los cánones formales de pensamiento. Esta ceguera ante amplias áreas de

experiencia no es meramente el producto de la educación formal: es el resultado de un implacable condicionamiento que comienza en la infancia y que se mantiene durante toda la vida. Polarizar un área de la sensibilidad contra otra bien puede ser prueba de una «irracionalidad» represiva que se enmascara como razón, así como el «pensamiento lineal» hace su aparición en la literatura mística bajo la máscara de la «irracionalidad». Freud, en su ineptitud a la hora de lidiar con estos temas desde su sesgado baluarte victoriano, es tal vez el ejemplo más evidente de una larga línea de inquisidores autoproclamados, cuyas rígidas nociones de subjetividad revelan un odio hacia la sensibilidad como tal. Este es un tema que ha dejado hace ya tiempo de ser ligero. Si los Freuds de finales del siglo XIX amenazaban con destruir nuestros sueños, los Kahns, los Tofflers y otros «racionalistas» corporativos de la misma línea amenazan con destruir nuestro futuro.

Las críticas más incisivas de la razón —estoy pensando en concreto en Dialéctica de la Ilustración, de Horkheimer y Adorno, así como en Eclipse de la razón, de Horkheimer— es posible que hayan zozobrado por no haber prestado la suficiente atención a estas distinciones. Horkheimer y Adorno reconocían claramente una crucial ambigüedad en la razón, y eran certeros en su interpretación de los problemas que dicha ambigüedad planteaba. Hablar hoy de la razón es hablar de un proceso que tiene dos orientaciones enteramente diferentes. Uno tiene que ver con los altos ideales, los valores vinculantes y los fines grandiosos para la humanidad en su conjunto, que derivan de cánones supraindividuales, casi trascendentales, del bien y del mal, de la virtud y de la maldad. La razón, en este sentido, no es una cuestión de gustos ni de opinión personal, sino que parece hallarse inherente en la propia realidad objetiva —en una sólida creencia en un universo racional y dotado de sentido, que es independiente de nuestras necesidades y proclividades en cuanto que individuos—. Esta modalidad de razón —a la que Horkheimer llamó «razón objetiva»— expresa el logos del mundo y retiene su integridad y validez al margen de la interacción de la voluntad y los intereses humanos.

En contraste con lo anterior, aquello que denominamos normalmente «razón» —o, más propiamente, «lo razonable»— es una mentalidad estrictamente funcional, guiada por estándares

operacionales de coherencia lógica y éxito pragmático. Formulamos estrategias «razonables» para acrecentar nuestro bienestar y nuestras posibilidades de supervivencia. La razón, en este sentido, es meramente una técnica para promover nuestras opiniones e intereses personales. Se trata de un instrumento para lograr de forma eficiente nuestras metas individuales, y no para definirlas a la luz más general de la ética y del bien social. Esta razón instrumental —o, por emplear los términos de Horkheimer, «razón subjetiva» (en mi opinión, una selección de palabras muy desafortunada)— viene validada exclusivamente por su eficacia a la hora de satisfacer los designios y responsabilidades del ego, y no hace apelación alguna a los valores, ideales y metas de alcance más amplio que los meros requisitos para una adaptación efectiva a las condiciones existentes. Si la trasladamos del ámbito de lo individual al ámbito de lo social, la razón instrumental «sirve para cualquier empresa, buena o mala», observa Horkheimer. «Es la herramienta para todas las acciones de la sociedad, pero no debe intentar fijar los modelos de la vida social e individual»,[206] los cuales son realmente establecidos o descartados en función de las simples preferencias de la sociedad y del individuo. Resumen: la razón instrumental rinde tributo no a la mente especulativa, sino tan solo a la técnica pragmática.

Si la razón se enfrenta ahora a una crisis que desafía su credibilidad y validez, dicho desafío ya no se deriva de los tradicionales asaltos de la irracionalidad y el misticismo, de los que la Ilustración trató de defenderla. Aquel campo de batalla ha sido disuelto por la historia. De hecho, lo que hoy pasa por irracionalidad o misticismo se ha convertido en un frágil refugio frente a los asaltos del instrumentalismo y la crisis que ha producido en la razón. Las contradicciones que perturban la razón tienen sus orígenes en la reducción histórica de la razón objetiva a razón instrumental, es decir, en la inquietante transferencia de la racionalidad, en cuanto rasgo inherente de la realidad, a una «razonabilidad» que es meramente una técnica eficiente, pero insensata. Si hoy desconfiamos de la razón es porque la razón ha magnificado nuestros poderes técnicos para alterar el mundo de forma drástica, pero sin dotarnos de las metas y valores que dan a estos poderes una dirección y un sentido. Al igual que el capitán Ahab en la novela Moby Dick, de Melville, bien podemos echarnos a llorar con desesperación: «Todos mis medios son sensatos; mis motivos y mis

metas, una locura».

Para los críticos más astutos de la razón instrumental, esta transferencia de la razón objetiva a una lógica de la manipulación se contempla como una dialéctica de la racionalidad misma, una inversión de los fines, que pasan a ser medios. A decir de estos críticos, los altos ideales formulados por la razón objetiva, y que se suponía que iban a volver la racionalidad, en cuanto técnica, más sofisticada, se han traicionado a sí mismos, poniéndose al servicio del mismo instrumentalismo que debía trabajar para ellos. Así, los fines éticos de lo «bueno», que desde el punto de vista existencial se ven como libertad social y autonomía individual, se presume que tienen precondiciones propias. Según se nos dice, la libertad incluye no solo la estructura social de la libertad, sino también una suficiencia en los medios de vida para practicar la libertad. La autonomía individual, por su parte, incluye no solo la oportunidad para la expresión de uno mismo, sino también la autodisciplina que conlleva restringir los mandatos revoltosos del ego. Según esta crítica, la libertad y la autonomía individual exigirían un peaje de carácter histórico, a saber: el despliegue histórico de la razón instrumental para satisfacer las metas cultivadas por la razón objetiva. Así, para lograr estos fines, la humanidad debe lograr el suficiente control sobre la naturaleza (tanto la externa como la interna), a fin de transmutar un ideal en una realidad material y psicológica. La precondición para la libertad es la dominación —en concreto, la dominación del mundo natural externo por parte del hombre—; la precondición para la autonomía personal es asimismo la dominación —la dominación de la naturaleza psíquica interna por parte del aparato racional de represión—.

Esta crítica de la razón instrumental y la crisis de la razón se acrecientan aún más cuando se nos pide que tengamos en cuenta que la libertad y la autonomía individual presuponen no solo el control racional de la naturaleza, sino también la reducción de la humanidad a un medio de producción eficiente y bien regulado. La sociedad de clases y el Estado siempre han sido validados —incluso en ciertas teorías radicales— por el papel que juegan a la hora de racionalizar el trabajo, hasta un punto donde la producción material puede, en último término, ponerse al servicio de la liberación. El esfuerzo de la sociedad de clases a la hora de arrancar a la

humanidad de la dominación de la naturaleza y del mito está inextricablemente unido al esfuerzo de la humanidad por arrancarse asimismo de la dominación de la propia sociedad de clases y de la razón instrumental. De hecho, la instrumentalización de la naturaleza en cuanto materias primas está completamente interrelacionada con la instrumentalización de los seres humanos en cuanto medios de producción. La transferencia de la razón desde un rasgo inherente de la realidad hasta una técnica eficiente de control da como resultado la disolución de la propia razón objetiva. La fuente misma de la razón objetiva, y en concreto, la propia realidad objetiva, queda degradada, y ya no es más que, simplemente, el material sobre el que la razón instrumental ejerce sus poderes. La ciencia, actuando en conjunción con la técnica, hace del cosmos en su totalidad un escenario sin vida para la colonización técnica y el control. Al cosificar a la humanidad tanto como a la naturaleza, la razón instrumental se convierte en el objeto de su propio triunfo sobre una realidad antaño preñada de significado. No solo los medios se vuelven fines, sino que los propios fines quedan reducidos a máquinas. La dominación y la libertad se vuelven términos intercambiables, en el proyecto común de subyugar a la naturaleza y a la humanidad —cada una utilizada como excusa para validar el control de la una por la otra—. El razonamiento que se emplea para ello es estrictamente circular. La máquina no solo ha echado a andar sin el conductor, sino que el propio conductor se ha convertido en una parte más de la máquina.

En realidad, toda la crítica de la razón, al menos en la forma en que la he elaborado hasta ahora, está en sí misma llena de sesgos que la razón, sin ser siquiera consciente de ello, transmuta en una dialéctica de la racionalidad. De hecho, Dialéctica de la Ilustración no es una dialéctica en absoluto —o, al menos, no en su tentativa de explicar la negación de la razón a través de su propio desarrollo —. Toda la obra asume que mantenemos un corpus de prejuicios victorianos —muchos de ellos, específicamente marxianos y freudianos—, que identifican el «progreso» con incrementar el control de la naturaleza externa e interna. El desarrollo histórico se conforma a imagen de una humanidad cada vez más disciplinada, que se está apartando de una historia natural brutal, caótica y muda. La imagen de una humanidad que ha logrado el nivel de productividad y de administración que le permite ser libre se

conforma estrictamente sobre un paradigma «industrial» de dominio y disciplina. Pero si miramos atrás desde nuestro presente, la crítica se disuelve en desesperación. Para apartarse de una historia natural aparentemente brutal, la humanidad se ha enredado de lleno en un sistema ubicuo de dominación que no encuentra paralelo alguno en la naturaleza. La historia no ha cumplido en ninguna parte su promesa de libertad y autonomía. Al contrario: casi parecería que la historia debe comenzar de nuevo, no como una cesura entre la humanidad y su matriz natural, sino más bien como una elaboración de los lazos ecológicos por parte de un instrumentalismo que se mantenga el servicio de la razón objetiva.

He aquí el meollo del problema: el velo victoriano (al que Marx y Freud otorgaron una dimensión radical) que oscurece la función de la ecología como fuente de valores e ideales. Si la razón objetiva se ha ido disolviendo hasta convertirse en instrumentalismo, hemos de recobrar la dimensión racional de la realidad, que siempre validaba la razón misma como interpretación del mundo. Mientras este se siga concibiendo en términos cientifistas, la preponderancia del instrumentalismo quedará, en términos ideológicos, asegurada. En su calidad de metodología «exenta de valores» y que se presume éticamente «neutral», la ciencia no solo favorece el instrumentalismo, sino que también hace de la razón instrumental una ideología cuyas pretensiones de comprender la realidad son tan universales como las de la propia ciencia. Aquí la ecología social abre una brecha en estas pretensiones que, al menos potencialmente, puede rescatar la función de la razón objetiva, para definir de nuevo nuestras metas y nuestros valores.

Ni Horkheimer ni Adorno estaban preparados para invocar las exigencias de la naturaleza contra los fracasos de la sociedad. Al igual que los victorianos un siglo atrás, su actitud hacia la naturaleza era ambigua. A sus ojos, la historia de la «civilización» nunca había dejado de ser una lucha de la razón y la libertad por trascender las ataduras del mito irracional y de la ciega ley natural. En el mundo posrevolucionario de las décadas de 1920 y 1930, el mito había de nuevo alzado la cabeza, de forma atávica, en la apelación fascista a la «sangre» y a la «tierra» —el «naturalismo» del Estado despótico moderno—. Por su parte, la «razón objetiva», que hundía sus raíces en un mundo natural legítimo, había levantado la

cabeza, asimismo de forma atávica, en la apelación estalinista a una dialéctica de la naturaleza. En ambos casos, la naturaleza había servido de vehículo ideológico para la regresión: en el primero, para someter a la humanidad a la tiranía de la raza y de lo irracional; en el segundo, para someter la espontaneidad y el juego libre de una sociedad emancipada a la tiranía de unas leyes naturales «inexorables». Tampoco deja de ser cierto que el antinaturalismo latente en el marxismo había arrojado ya una negra sombra sobre el papel de la naturaleza en el proyecto emancipador de la humanidad. La isla de los lotófagos, de Homero, es una negación de la memoria, la historia, la cultura y el «progreso», negación que continuamente acecha tras el énfasis de Europa en la actividad humana, y que nos perturba con la imagen de un plácido mundo de ensueño, atávico e inmutable. Pero, en el preciso instante en que su marxismo se apagaba, Horkheimer y Adorno dieron muestras de un odio sin concesiones hacia la historia, macabra y enrarecida, que el fascismo y el estalinismo habían infligido a la empresa humana.

La actual crisis ecológica, sin embargo, nos recuerda que las principales pretensiones de la razón instrumental son intrínsecamente erróneas. El instrumentalismo, particularmente en su forma científica, no solo no ha estado a la altura de su pretensión histórica de emancipar a la humanidad, sino que ni siquiera ha sido capaz de aproximarse a su pretensión, más tradicional, de iluminar las mentes. La ciencia, inmersa en su impersonal producción de gadgets y en su imperioso empeño en pos de la innovación, ha perdido todo contacto con la cultura de su tiempo. Y lo que es peor: su pulsión por la innovación amenaza con terminar con el planeta mismo. Mucho más que cualquier veredicto moral o ideológico, estos fracasos son aspectos tangibles de la vida cotidiana. Lo podemos comprobar en el aire fétido y en el agua nauseabunda, en los crecientes índices de cáncer, en los accidentes de circulación y en los eriales químicos que asuelan todo ese mundo de la «civilización» científica. Al reducir la ética a poco más que una cuestión de gustos y opiniones, el instrumentalismo ha disuelto toda cortapisa de orden moral frente a la catástrofe inminente que parece aguardar a la humanidad. Los juicios ya no se forman en términos de sus méritos intrínsecos, sino que son meros asuntos de consenso público, el cual fluctúa con los intereses cambiantes y las necesidades particularistas. Después de haber despojado al mundo

de su objetividad ética y de haber reducido la realidad a un inventario de objetos industriales, el instrumentalismo amenaza con impedirnos formular una posición crítica hacia su propio papel en los problemas que ha creado. Si Odín hubo de pagar por su sabiduría con la pérdida de un ojo, a nosotros nuestros poderes de control nos han costado los dos.

Sin embargo, así como no podemos despojarnos de la técnica, tampoco podemos despojarnos de la razón instrumental. Ambos son componentes indispensables de las nociones expandidas de libertad; de hecho, su papel emancipador antecede en mucho al surgimiento del capitalismo, con sus imágenes de una naturaleza «cicatera» y unas necesidades «ilimitadas». La humanidad no solo vive de ética; he aquí una de las ambigüedades más cruciales de la libertad. Ante la perspectiva de una sociedad y una sensibilidad cada vez más tecnocráticas, ¿sobre qué base podemos hablar de un mundo objetivo que ponga los límites necesarios al instrumentalismo? ¿De qué fuente podemos derivar las metas y los valores que pongan el instrumentalismo al servicio de una ética objetiva?

Evocar la naturaleza como fuente de una ética objetivamente fundamentada, como yo me propongo hacer, requiere de una muy cuidadosa y cualificada elaboración. Una naturaleza concebida como la matriz de «la sangre y la tierra», o como el reino de una ciega legalidad «dialéctica» que imbuya al tirano de las cualidades suprahumanas del destino inexorable, sería con razón tildada de atávica. El ethos racial del fascismo y la dialéctica «científica» del estalinismo, ambos basados en unas imágenes muy particularistas de la naturaleza, han provocado un balance en términos de vidas y sufrimiento que no tiene parangón en la historia de la humanidad. No necesitamos ese tipo de «naturaleza» (es decir, de sociobiología autoritaria), que promueve un fundamento ideológico para la arrogancia étnica, o los campos de concentración bajo los auspicios de la «inevitabilidad» o la «ley ciega». Pero la naturaleza no es una tela homogénea, que estuviera tejida con un único hilo. La naturaleza a la que ahora podemos dirigirnos no es ni sangrienta ni ciega; no ofrece refugio ideológico alguno al mito de la irracionalidad, de la raza o, como en el caso del marxismo, a un

mecanismo que se presenta como una «ciencia social», oculta bajo el manto de Hegel.

La matriz a partir de la cual la razón objetiva puede todavía derivar su ética en favor de un mundo equilibrado y armonizado es la naturaleza concebida desde una ecología social radical —una naturaleza que se interpreta de manera no jerárquica, en términos de unidad en la diversidad y en la espontaneidad—. Aquí, la naturaleza se concibe no meramente como una constelación de ecosistemas, sino también acompañada de una historia natural significativa, una naturaleza en desarrollo, creativa y fecunda, que produce una complejidad cada vez mayor de formas e interrelaciones. Y lo que hace tan significativa esta complejidad no es solo la estabilidad que promueve (algo evidentemente deseable en sí mismo, necesario tanto para el mundo biótico como para el social). La evolución de la naturaleza hacia formas cada vez más complejas tiene una importancia única, en la medida en que entra dentro del reino de la propia historia de la subjetividad. Desde la transición de lo inorgánico a lo orgánico, y a través de los varios estadios de evolución que cristalizaron en las formas humanas de racionalidad, observamos una historia de interactividad molecular cada vez más expansiva —no solo en lo que se refiere a las respuestas neurológicas, sino también a una inefable sensibilité, que estaría en función de patrones de integración cada vez más complejos—. La subjetividad se expresa en varias gradaciones; no solo como el «mentalismo» de la razón, sino también como interactividad, reactividad y una actividad intencional de las formas cada vez mayor. De ahí que la subjetividad, hay que subrayarlo, no excluya la razón, sino que, en parte, es la propia historia de la razón —o, más precisamente, de una mentalidad de formación lenta y progresiva que existe en un terreno más amplio de realidad que el que representa la actividad cerebral humana—. El término «subjetividad» expresa el hecho de que la sustancia, en todos sus niveles de organización y en todas sus formas concretas, funciona activamente para mantener su identidad, equilibrio y fecundidad, así como un lugar en una constelación dada de fenómenos.

Normalmente, pensamos en la sustancia, en sus varias formas, en cuanto que objetos pasivos, como si estos dieran lugar a fenómenos que fueran «moldeados» o «seleccionados» por sus «entornos». Así,

«fuerzas» externas parecen determinar los «rasgos» que permiten a las formas materiales (y en concreto, a las formas de vida) mantener su integridad y «sobrevivir». La pasión de la ciencia por reducir todos los cambios dentro de estas formas a meros productos accidentales —esto es, a la capacidad que tienen estas formas para «mutar» aleatoriamente— supone negar fatalmente el alto grado de vocación finalista [nisus], de autoorganización y autocreación inherente a los fenómenos no humanos. Cuando niega el grado en que los fenómenos juegan un papel activo en sus propios procesos evolutivos, la ciencia se acerca peligrosamente a esa misma metafísica, ese misticismo, contra el que lleva oponiéndose de forma tan militante desde la época de la Ilustración. Esencialmente, la imagen tradicional, que representa la evolución biológica como una serie de mutaciones puntuales aleatorias que son «seleccionadas» en aras de la supervivencia, hace agua por todas partes. Sería difícil explicar la elegante organización de los seres vivos —o, de hecho, de órganos como pueden ser el ojo o el oído— sin apreciar sus rasgos de desarrollo en cuanto que constituidos de forma inmanente y creativa, como conjuntos organizados que surgen al unísono en el proceso de interacción del organismo con el mundo que lo rodea. La solución al rompecabezas, por así decirlo, ha de implicar a las partes tanto como al todo, y no solo al jugador, que es el mecánico deus ex machina y, al parecer, el único factor «inteligible» de todo el puzle. Se puede discutir si la «preferencia» por los átomos de carbono a fin de unirlos con otros cuatro átomos tiene que ver con una larga evolución de la subjetividad, que desembocaría en el empleo de palos por parte del chimpancé para sondear hormigueros. Pero la muy probable posibilidad de trazar semejante línea de continuidad, mediada gradualmente por formas cada vez más complejas de organización material, ya no puede ser despachada con el apelativo de mística. Desde la desaparición de la filosofía clásica, casi todas las visiones contemporáneas de la naturaleza (aparte de los búnkeres más tercos de la ciencia victoriana) han venido asignando a la propia sustancia un papel cada vez más creativo en la evolución de la subjetividad.

En consecuencia, ya optemos o no por seleccionar la razón en cuanto que expresión más compleja de la subjetividad, el surgimiento gradual de la mente en la historia natural de la vida es parte del campo más amplio de la propia subjetividad. Desde las

respuestas bioquímicas de una planta a su entorno hasta las acciones más conscientes de un científico en el laboratorio, existe un vínculo común inherente de subjetividad primaria ya en la organización de la «materia» en sí misma. En este sentido, la mente humana nunca ha estado sola, ni siquiera en los entornos más inorgánicos. Esto es algo que el arte ha expresado de forma más conmovedora que la ciencia, sobre todo en esas pinturas abstractas desprovistas de prácticamente toda experiencia sensorial, más allá del color y la forma; aquí reconocemos la afinidad primaria que existe entre la mente y la propia forma. Incluso esos piratas del viaje espacial que son los astronautas se sobrecogen ante la actividad de las masas astrales, del polvo cósmico y de los objetos que se arremolinan alrededor de ellos, en un mundo que parece desprovisto de materia —en un espacio que generaciones de científicos una vez contemplaron como si fuera un vacío virtual—. La noción de «mente» va más allá de lo que es la mente humana y lo estrictamente cerebral, para entroncar con el concepto de subjetividad en su sentido más amplio. De hecho, la mente parece habitar el cuerpo humano en su totalidad, así como la historia natural que encarna.

Qué imperativos éticos específicos extraigamos de una interpretación ecológica de la naturaleza (diferente de aquella visión de la naturaleza abstracta, sin sentido y desubjetivizada, que heló la mente victoriana con su «cicatería» y «brutalidad») dependerá en último término de nuestra exploración de una sociedad ecológica futura. He aquí una problemática cuyas respuestas solo nos las podrá dar una sociedad capaz de transformarlas en una praxis vivida. Una naturaleza ecológica —así como la ética objetiva que de ella se derive— puede venir a la vida, por así decirlo, únicamente en una sociedad cuyas sensibilidades e interrelaciones se hayan vuelto ecológicas hasta la médula. La naturaleza que normalmente «creamos» hoy en día está condicionada en gran medida por los imperativos sociales de nuestro tiempo. Así, podemos hablar de la naturaleza altamente cuantificada de la ciencia; de la «materia abstracta» marxiana, compuesta de «trabajo abstracto»; del cosmos de los místicos, disuelto en una «unidad» total y universal; de la naturaleza jerárquica de la sociobiología, organizada en torno a los instintos y pulsiones primarias; de la naturaleza hobbesiana y freudiana,

impúdicamente belicosa e invasiva; o de la vulgarizada naturaleza darwiniana, gobernada por «la garra y el colmillo». Y ni siquiera he aludido a las visiones animistas, helénicas, judeocristianas, medievales y renacentistas de la naturaleza, que aún continúan maravillando, desde el punto de vista ideológico, a las antes citadas.

Ninguna de las imágenes modernas de la naturaleza ofrece una visión convincente de una totalidad imbuida —como resultado, precisamente, de su carácter total— de un sentido más amplio de subjetividad, que normalmente identificamos con la racionalidad humana. Cada una de estas imágenes no ilustra tanto la necesidad de «resucitar» la naturaleza como la necesidad de «resucitar» la propia subjetividad humana. El punto débil de las obras de Adorno y Horkheimer en torno a la razón proviene del hecho de que sus autores no supieron integrar la racionalidad en la subjetividad, algo necesario a fin de encuadrar la naturaleza dentro del ámbito de la sensibilité. Para hacerlo, habrían tenido que comprender el mensaje de la ecología social, un ámbito que estaba completamente al margen de su tradición intelectual.

En este punto, su adhesión o sometimiento al marxismo supuso un gran obstáculo a lo que, de otra forma, podría haber sido una crítica soberbia y exhaustiva de la razón instrumental. Tenían demasiado miedo a anclar su visión de la naturaleza en la subjetividad, anclaje que ellos identificaban con arcaísmos míticos y clásicos. De ahí que nunca llegaran a aportar una significativa matriz objetiva para la razón. El anhelo de realizar ese anclaje persigue toda su obra sobre la razón y la Ilustración, pero se trataba de un anhelo que ellos, por exceso de prudencia, no podían satisfacer.

Pero ¿cómo podríamos nosotros, que estamos más familiarizados con las posibilidades de la ecología, evitar la intrusión del instrumentalismo en un enfoque ecológico de la ética? ¿Cómo podríamos impedir que el instrumentalismo convierta la naturaleza en un mero objeto para la manipulación —y que, precisamente, lo haga nominalmente para respetar su subjetividad—? No habrá respuesta satisfactoria a ninguna de estas preguntas si no recreamos antes nuestras sensibilidades presentes, nuestra técnica y nuestras comunidades, conforme a parámetros ecológicos. Una vez hecho esto, la nueva comunidad ecológica bien podría recuperar su

sentido de la ubicación en este ecosistema específico, aliándose con su entorno natural en una forma creativamente reproductiva —una forma que genere una sensibilidad simbiótica humana, una técnica humana que enriquezca la complejidad de la naturaleza y una racionalidad humana que expanda la subjetividad de la naturaleza —. Aquí, la humanidad no tendría nada que dar ni tomar: se limitaría a participar con la naturaleza para crear nuevos niveles de forma y diversidad, que integrarían un sentido más elevado de lo humano y lo natural. Nuestra pretensión ética de racionalidad derivaría de la participación de la mente humana en una más amplia subjetividad de la naturaleza, una subjetividad que está en función de la forma, de la integración y de la complejidad. La instrumentalización de la naturaleza en términos de «recursos naturales» —algo que a la mente «intencional-racional» (por emplear la jerga de Jürgen Habermas) se le antoja inevitable— se vería reducida, y de hecho eliminada, en favor de una técnica ecológica que no solo enriquecería el flujo entre la naturaleza y la humanidad, sino que también sensibilizaría a la humanidad ante la creatividad de la naturaleza.

Para que estas buenas intenciones no parezcan otro ejemplo más de la sensiblería simplista tan característica de las filosofías de la naturaleza en su conjunto, permítaseme enfatizar que una ética ecológica no toma como modelo una visión ingenua del mundo natural —tal y como existe hoy, o como podría existir en un futuro social «pacificado»—. Al lobo no le corresponde dormir con el cordero; se trata de una imagen trillada y, a su manera, repelente. La «pacificación» de la naturaleza no consiste en su domesticación. Mucho se pierde cuando lo «salvaje» (una palabra estúpida como pocas) es extirpado de la naturaleza de manera tan completa que deja de ser «una prueba de la escasez, el sufrimiento y la necesidad», por emplear la absurda noción de Herbert Marcuse de una naturaleza que no ha sido «recreada por el poder de la Razón». En este punto el lenguaje de Marcuse es antropomórfico en su miopía, marxista en su intención y ridículo en su pretensión de que la «pacificación antecede al dominio de la naturaleza, que es y sigue siendo el objeto que se opone al sujeto en desarrollo». Si «hay dos tipos de dominio, uno represivo y otro liberador», se puede también afirmar, según el mismo razonamiento absurdo, que hay dos tipos de naturaleza, una «virtuosa» y otra «malvada».[207]

Dejando a un lado esta enrevesada lógica, no hay «crueldad» en la naturaleza, sino tan solo predación y mutualismo, en torno a los cuales la historia natural ha evolucionado sus estructuras para sostener la vida y el equilibrio ecológico. No hay «sufrimiento» en la naturaleza, sino tan solo el inevitable dolor físico que acompaña a la herida. No hay «escasez» ni «carencia» en la naturaleza, sino tan solo necesidades que deben ser satisfechas para que la vida misma se mantenga. De hecho, la fecundidad material de la naturaleza, anterior a la «negación de la Naturaleza» por parte de la historia (por emplear de nuevo el lenguaje de Marcuse), bien podría haber dejado completamente aturdidos a los primeros homínidos, de haber tenido estos «conciencia» de la escasez como categoría social. No puedo dejar de insistir en que la naturaleza en sí no es una ética; es la matriz para una ética, la fuente del sentido ético, que puede hundir sus raíces en la realidad objetiva. De ahí que la naturaleza, incluso como matriz y fuente del sentido ético, no deba asumir esos atributos tan deliciosamente humanos como son la bondad, la virtud, la amabilidad y la dulzura; la naturaleza solo debe ser fecunda y creativa —una fuente, no un «paradigma»—.

La función de una filosofía ética no implica una reducción mimética de la ética a su fuente. Más bien, requiere de una base a partir de la cual desarrollar de forma creativa ideales éticos. El niño no es el padre, pero ambos están unidos por la continuidad objetiva de la descendencia genética, la gestación, el nacimiento y la socialización. Uno y otro no llegan a separarse del todo; coexisten, y sus vidas se solapan, bajo condiciones normales, hasta que el niño se hace adulto y se convierte a su vez en padre. Ambos pueden mantener una relación de afecto o bien convertirse en antagonistas, y el niño puede llegar a ser más humano, o quizá menos humano, que el padre. En uno u otro caso, nos vemos obligados a comprender por qué tuvo lugar un determinado curso de desarrollo, y no meramente cómo ocurrió —y a pensar qué sentido tuvo, qué coherencia y qué interpretación ética le damos—. En cualquier caso, el desarrollo es real y no podemos eludir nuestra responsabilidad de interpretarlo en términos éticos, alegando que se trata meramente de una serie de acontecimientos aleatorios.

Convertir «pacificación» en «domesticación» supone lidiar con la naturaleza como si esta fuera un modelo de comportamiento ético,

en lugar de aceptarla por lo que realmente es: una fuente de sentido ético que restablece nuestra idea de la totalidad ecológica, la dialéctica subyacente de la unidad en la diversidad. Es esta falta de plenitud en nuestra relación con la naturaleza lo que explica realmente el cosmos social inacabado en el que vivimos, la sensación en torno nuestro de que falta algo. Ese mundo natural verdaderamente «pacificado» y domesticado no solo modela con arrogancia la naturaleza a partir de la sociedad (racional o no), sino que tampoco es capaz de reconocer que la racionalidad humana es una fase o aspecto de la subjetividad natural. No es casualidad que la naturaleza «pacificada» de Marcuse sea, de hecho, una naturaleza «racional». Paul Shepard, en lo que constituye una soberbia refutación de los pretendidos «pacificadores» de la naturaleza, observa que:

Cada gen de un organismo individual actúa en el contexto de muchos otros genes. Por lo tanto, las transformaciones genéticas que resultan de la domesticación pueden afectar a toda la criatura, a su apariencia, a su conducta y a su fisiología. El temperamento y la personalidad de los animales domésticos no solo son más plácidos que los de sus homólogos salvajes, sino también más flácidos —es decir, hay en ellos, de alguna manera, menos definición—. Por supuesto, no hay nada plácido en un toro embravecido o en un fiero perro guardián, pero sus madres fueron dóciles, y una vez que un organismo ha sido despojado de su componente salvaje, puede ser manipulado en un sentido o en otro a voluntad del criador. Se lo puede hacer fiero sin llegar a ser verdaderamente salvaje. Esto último, lo salvaje, es un nicho ecológico del que el animal domesticado ha sido arrancado. Los nichos son duros e implacables. Escapar de ellos no es libertad, sino pérdida de orientación. El hombre sustituye la selección natural por la crianza controlada; los animales son seleccionados para cualidades específicas, tales como la producción de leche o la pasividad, a costa de las aptitudes globales y de las relaciones naturales en sentido amplio.[208]

Hay una importante moraleja que extraer de estas observaciones, moraleja que no solo se aplica a los animales, sino también a los

seres humanos. La libertad de todos los organismos está en función de la dirección, esto es, de los «nichos» significativos que hay en la naturaleza y de las comunidades significativas que hay en la sociedad. Ciertamente, ambos no son completamente congruentes, pero todo indica que son derivativos: la comunidad deriva del «nicho», así como el ser humano deriva del animal salvaje. A su manera, nuestra pérdida de comunidad ha sido una forma de domesticación —una condición que adolece de falta de sentido y de dirección—, así como le sucedió al animal salvaje al perder su nicho. De la misma forma que nuestro ganado, nuestras aves, nuestros animales e incluso nuestros cultivos, también nosotros mismos hemos perdido nuestro lado salvaje en un mundo «pacificado», hiperadministrado y altamente racionalizado. Los «nichos» que ocupamos en los espacios ocultos de la vida social —y que son una reminiscencia del mundo privado que creamos antaño en nuestras comunidades prepolíticas— están desapareciendo rápidamente. Al igual que sucede con la estructura genética de los animales domesticados, las estructuras psíquicas de los humanos domesticados están sufriendo una degradación peligrosa. Más que nunca, debemos recuperar la línea de continuidad que une nuestra «primera naturaleza» con la «segunda», nuestro mundo natural con nuestro mundo social, nuestro ser biológico con nuestra racionalidad. Latentes en nosotros hay memorias ancestrales que solo una sociedad y una sensibilidad ecológicas pueden «resucitar». La historia de la razón humana no ha alcanzado aún su culminación, y mucho menos su fin. Una vez que seamos capaces de resucitar nuestra subjetividad y devolverla a las alturas de su sensibilidad, es muy probable que la historia no haya hecho más que comenzar.

En suma, la racionalidad humana debe ser vista como una forma y un derivado de una más amplia «mentalidad» o subjetividad, que se halla inherente en la naturaleza como un todo —en concreto, en el paulatino desarrollo de formas de sustancia cada vez más complejas, a lo largo de la historia natural—. Tenemos que ser muy claros con respecto a lo que esto significa. La historia natural incluye una historia de la mente tanto como de las estructuras físicas: una historia de la mente que va desarrollándose, desde la interactividad aparentemente «pasiva» de lo inorgánico, hasta los procesos cerebrales extremadamente activos del intelecto y de la

voluntad humana. Esta historia de lo que llamamos «mente» se manifiesta, de forma acumulativa, no solo en la mente humana, sino en nuestros cuerpos en general, que en gran medida reflejan y resumen el desarrollo expansivo de las formas de vida en varios estadios neurofísicos de evolución. Lo que hoy de forma dramática nos falta —sobre todo, porque el instrumentalismo tiraniza nuestro dispositivo corporal— es la capacidad para sentir la riqueza de la subjetividad inherente en nosotros mismos y en el mundo no humano que nos rodea. Hasta cierto punto, esta riqueza nos alcanza a través del arte, la fantasía, el juego, la intuición, la creatividad, la sexualidad y, al principio de nuestras vidas, a través de esas sensibilidades de la infancia y la adolescencia de las que la vida adulta y las normas de la «madurez» nos van destetando en los años sucesivos.

El paisaje de la naturaleza —su organización formal, desde el nivel astral de nuestro universo hasta los ecosistemas menos perceptibles que nos rodean— tiene mensajes propios que transmitir. También él tiene una voz, a la que Giordano Bruno y Kepler en el Renacimiento, así como un número creciente de científicos contemporáneos, han tratado de responder. De hecho, desde la época de Pitágoras en adelante, la tradición clásica en filosofía halló la subjetividad en la evolución de la forma como tal, y no solo en la morfología de los seres individuales. Concebido como un proceso activo de complejidad creciente e interrelacionada, el «equilibrio de la naturaleza» puede verse como algo más que un mero conjunto formal que la vida requiere para su propia estabilidad y supervivencia. También puede verse como un conjunto formal cuya misma organización en totalidades integradas exhibe niveles variables de «mentalismo», una subjetividad a la que solo podremos responder si liberamos nuestros sentidos de sus inhibiciones y convenciones instrumentalistas.

Nuestra interpretación de la ciencia no está muy lejos de nuestra interpretación de la razón. Vista como la aplicación metódica de la razón al mundo concreto, la ciencia ha adquirido la mala reputación que el instrumentalismo y la técnica se ganaron durante las últimas décadas. Sus pretensiones exageradas como estrategia

para la observación, la experimentación y la generalización de datos para hacer de ellos leyes naturales inexorables, así como sus jactanciosas aseveraciones de «objetividad» y universalidad intelectual, le han granjeado acusaciones de fría arrogancia hacia todo lo que tiene que ver con el sentimiento, la ética y la crisis creciente de la condición humana. Si una vez fue el heraldo de la Ilustración en todas las esferas del conocimiento, la ciencia se ve hoy cada vez más como un sistema estrictamente instrumental y de control. Su empleo como medio de manipulación social y su papel a la hora de restringir la libertad humana corren hoy paralelos, en cada detalle, a su utilización como medio de manipulación natural. La mayor parte de sus hallazgos en los campos de la física, la química y la biología se ven —con razón— con sospecha hasta por sus antaño más fervientes adeptos, tal y como revelan de forma tan viva las controversias en torno a la energía nuclear y al ADN recombinante. En consecuencia, la ciencia ya no disfruta de la reputación de ser un medio de «conocimiento», o Wissenschaft (en la lengua de la Ilustración alemana), sino que se percibe como un medio de dominación —o lo que Max Scheler, en una época más tardía y más desencantada, llamaría Herrschaftswissen—.[209] Ha pasado a ser, en efecto, una técnica fría, desapasionada y con base metafísica, que se ha expandido de forma imperialista más allá de su campo acotado: de ser una forma de «conocimiento» entre otras, ha pasado a reclamar para sí el entero reino del saber como tal.

Nos hallamos, por lo tanto, ante la paradoja de que la ciencia, que es una herramienta indispensable para el bienestar humano, hoy se ha convertido en un medio para subvertir su propia función humanista tradicional. La neutralidad ética del físico nuclear, la del químico alimentario y la del bacteriólogo dedicado a desarrollar patógenos letales con fines militares son símbolos apabullantes de una «ciencia que ha perdido el juicio», y que es comparable, hasta en los detalles más aterradores, a una técnica asimismo enloquecida. Los acalorados debates en torno a los riesgos de la energía nuclear y del ADN recombinante son la prueba de que la ciencia está completamente atrapada en polémicas que tienen que ver con su pretensión de ser no ya técnicamente competente, sino moralmente madura.

Del mismo modo que la razón y la técnica, también la ciencia tiene

una historia, hasta el punto de que, si la consideramos más allá de su definición instrumentalista, la ciencia también puede verse, precisamente, como su propia historia. Eso que de forma tan insustancial llamamos «ciencia griega» era sobre todo una filosofía natural que dotaba a la razón especulativa de la capacidad para comprender el mundo natural. Comprender y dotar de coherencia a la naturaleza era una actividad de la mente contemplativa, y no meramente de la técnica experimental. Vistas desde la perspectiva de este marco racional, las obras de Platón y Aristóteles sobre la naturaleza no estaban «equivocadas» en sus juicios y observaciones. Dentro de este corpus de filosofía natural, nos topamos con unas intuiciones y una capacidad de comprensión y perspectiva que las ciencias físicas y de la vida buscan hoy recuperar.[210] Sus énfasis variables en la sustancia, la forma y el desarrollo —lo que normalmente se describe como orientación «cualitativa», en cuanto que diferenciada de la orientación «cuantitativa» de la ciencia moderna— exhiben un espectro de pensamiento que bien puede considerarse más amplio (o, al menos, más orgánico) que el de los énfasis tradicionales de la ciencia en la materia y el movimiento. La tradición clásica ponía el acento en la actividad, la organización y el proceso; la tradición de la Ilustración, por su parte, se fijaba en la pasividad de la materia, en los fenómenos aleatorios y en el movimiento mecánico. El hecho de que la tradición ilustrada haya ido poco a poco cediendo ante la tradición clásica —una evolución que en cierta medida le ha venido impuesta, en virtud de un sentimiento creciente de la historicidad de la naturaleza, de las cualidades contextuales y de la importancia de la forma— no ha dado lugar a una comprensión clara de las diferencias que las separan ni de la forma en que comparten una continuidad histórica que podría desembocar en su integración recíproca sin pérdida alguna de sus identidades específicas.

Llamar «complementarias» a las formas clásicas, mecanicistas, evolucionistas y relativistas de la ciencia puede llevarnos a pasar por alto un aspecto crucial. Estas formas no se complementan meramente las unas a las otras, como tampoco son «estadios» en el conocimiento creciente de la naturaleza por parte de la humanidad —conocimiento que, se presume, «culminaría» en la ciencia moderna—. Esta forma de pensar sobre la historia de la ciencia continúa gozando de gran popularidad, aunque a menudo peque de

presuntuosa en su elevación de todas las cosas modernas y presumiblemente libres de especulación y «teología». Lo cierto es que estas formas diferentes de ciencia comprenden niveles distintos de desarrollo natural y difieren en cuanto a su ámbito y alcance declarados. No estamos hablando únicamente, tal y como ha defendido Thomas Kuhn, de diferentes «paradigmas» que se reemplazan radicalmente entre sí. Asumir que hay una «ciencia» como tal, donde la tradición clásica generalmente «yerra», donde la tradición renacentista está en parte «en lo cierto» y donde la tradición moderna es más «veraz» en su comprensión de la naturaleza que cualquiera de sus predecesoras, supone asumir que la naturaleza está toda hecha en un mismo molde o que sus manifestaciones son solo perlas del mismo collar. Por irónico que parezca, los ataques más duros a las posturas de Kuhn no los han lanzado aquellos críticos que rechazan la historia de la ciencia como una sucesión de desplazamientos de «paradigmas» científicos dominantes por otros diferentes. Antes bien, Kuhn ha sido criticado, sobre todo, por su tendencia a ver la lógica de las «revoluciones científicas» como si estuvieran guiadas por «técnicas de persuasión», en lugar de pruebas; por factores psicológicos y sociales, en lugar de por el test de los análisis objetivos de la realidad.

Ignorando la tentativa posterior de Kuhn de volver sobre sus conclusiones más desafiantes acerca de la estructura de la propia comunidad científica, lo más sorprendente de sus opiniones sobre las revoluciones «paradigmáticas» en la ciencia es la forma en que han sido contrastadas entre sí. En este punto no pienso tanto en Kuhn como en el saber convencional asumido por el cientifismo, que tiende a poner el acento en las diferencias metodológicas entre la filosofía clásica de la naturaleza y la ciencia moderna. La noción comúnmente aceptada, según la cual la ciencia moderna solo se embarcó realmente en su viaje excepcional cuando adoptó conscientemente el programa de Francis Bacon de la observación empírica controlada y de la verificación experimental, aparte de ser un mito trillado, nos dice más sobre los conflictos intelectuales de la época de Bacon que sobre las auténticas diferencias entre las nociones clásica y renacentista de la naturaleza. Sin llegar necesariamente a articularlo, los filósofos clásicos de la naturaleza llevaban siglos trabajando con el programa de observación y experimentación de Bacon. Quizá sea más pertinente decir que

Bacon, con su «gran instauración»,[211] dotó a la ciencia de una función que la teoría clásica nunca había aceptado plenamente: la recuperación, por parte del «hombre», de su dominio sobre el mundo natural. Esta visión se contraponía a la orientación contemplativa hacia la naturaleza, que era propia de la escolástica medieval y, en realidad, del cristianismo.

Con todo, no deja de ser engañoso asumir que la tradición clásica o la medieval eran estrictamente contemplativas, mientras que la moderna era ante todo pragmática. Desde los mismos orígenes de la «civilización», la idea de dominación había sido una práctica continua, en forma de dominación humana de una naturaleza concebida por sus dominadores en cuanto que «recursos naturales» o «medios de producción». La «gran instauración» de Bacon era una realidad que llevaba milenios funcionando, y que no se manifestaba solo en los intentos de la sociedad de clases de someter la naturaleza en aras del control, sino también en sus intentos de subyugar a la humanidad misma. Su templo no era el laboratorio utópico de Bacon, la Casa de Salomón, sino el Estado, con sus burocracias, ejércitos y los látigos de los capataces. Cometemos una grave injusticia con la auténtica historia del «método científico» cuando olvidamos que, antes de que la ciencia estableciera su laboratorio para controlar la naturaleza, el Estado había establecido sus palacios y cuarteles para controlar a la humanidad. La «gran instauración» toma su inspiración de la dominación del humano por el humano, antes de que la dominación de la naturaleza pasara a ocupar el lugar central de sus ideales y de sus funciones.[212]

La diferencia principal entre la filosofía clásica de la naturaleza y la ciencia moderna yace en las nociones radicalmente distintas que una y otra tienen de «causalidad». He aquí el verdadero asunto ontológico —y no la ampulosa cháchara sobre la «metodología»— que separa el conocimiento propiamente dicho de lo que no son sino meros asuntos de técnica; y que clarifica el importantísimo problema de la relación entre fines y medios, que tan vital es para cualquier crítica de la razón instrumental y de una técnica autoritaria. Para Aristóteles, que nunca dejó de ser un fino observador, un generalizador sofisticado, un experimentador comprometido (como Arquímedes antes de él), la causalidad natural no se agotaba en la moción mecánica. La causalidad involucraba el

material mismo, la potencialidad para la forma, el agente formativo y la forma más avanzada hacia la que un fenómeno podía desarrollarse. Su concepto de causalidad, de hecho, era de cierta manera una entelequia. Asumía que un fenómeno era «llevado» a realizar su potencialidad completa para alcanzar la más alta forma específica y propia de él —es decir, era «llevado» a desarrollarse, intrínseca y extrínsecamente, hacia la autorrealización formal de sus potencialidades—.

De ahí que, para Aristóteles, la causalidad no sea meramente un movimiento que implique un cambio de lugar —como el que produce una bola de billar cuando golpea otra—. Si bien puede ser mecánica, cuando la consideramos en términos más profundos y significativos, la causalidad es causalidad desarrollista. Esto quiere decir que debería verse como un proceso gradual que surge y evoluciona hacia la autorrealización, más que como una serie de desplazamientos físicos. Por lo tanto, en la materia, que siempre, pero en distinto grado, es también forma, hay una potencialidad latente: de hecho, la materia se halla imbuida de una urgencia o pulsión que la lleva a elaborar su potencialidad para adquirir una forma mayor. En este sentido, entronca con la noción de Aristóteles que considera la causalidad como «causa material». La forma que se halla latente en la materia y que pugna por su plena realización es una «causa formal». Las fuerzas intrínsecas y extrínsecas que dan forma a este desarrollo —aquí, en el último caso, Aristóteles se refiere a los agentes externos, tales como el escultor que da forma a un caballo de bronce— constituyen la «causa eficiente». Y, por último, la forma que todos estos aspectos de la causalidad se supone que han de realizar representa la «causa final».

La causalidad aristotélica, de hecho, no solo es «desarrollista», sino también directiva e intencional. También ha sido denominada «teleológica», porque la forma última a la que tiende la sustancia está latente al comienzo del desarrollo. El término, sin embargo, huele a nociones que tienen que ver con un fin predeterminado e inexorable —extremo que Aristóteles tiene mucho cuidado en evitar —. Así, en Sobre la interpretación, no deja de señalar que

no puede afirmarse sin reservas que todo lo que existe y lo que no

existe sea resultado de la necesidad. Pues hay una diferencia entre decir que aquello que es, cuando es, debe ser, y simplemente decir que todo lo que es lo es por necesidad, y análogamente en lo que se refiere a lo que no es. En el caso, también, de dos proposiciones contradictorias, esto es igualmente válido. Todo debe ser, o bien no ser, tanto en el presente como en el futuro, pero no siempre es posible distinguir y afirmar en concreto cuál de estas alternativas debe necesariamente producirse.[213]

Lo que caracteriza la «dimensión teleológica» de la causalidad aristotélica es que tiene sentido, no predeterminación. La causalidad se orienta hacia la culminación de la completitud, la satisfacción íntegra de todas las potencialidades para la forma que se hallan latentes en la sustancia a diferentes niveles de su desarrollo. Este sentido del significado está imbuido de ética: «pues en todas las cosas, según afirmamos, la naturaleza siempre tiende a "lo mejor"».[214] Aquí, la palabra «tiende» implica énfasis, ya que Aristóteles rara vez imputa pensamiento —según el sentido cerebral que nosotros le damos al término— a la naturaleza; más bien, la naturaleza es un oikos organizado, un hogar bueno, y, «como corresponde a toda buena virtud doméstica, no acostumbra a derrochar nada de lo que se pueda extraer algo útil».[215] Es imposible exagerar hasta qué punto este pensamiento brillante, tan integral a la filosofía general de Aristóteles, ha sido confirmado por la ecología y la paleontología.

Dentro del marco de la causalidad aristotélica, el concepto hegeliano de dialéctica (un término del que hoy en día se abusa burdamente) es espiritualmente coherente con la orientación causal de Aristóteles. Al igual que en Aristóteles, la meta en Hegel consiste básicamente en comprender la noción de completitud, y no una engañosa «síntesis», compuesta a partir de la confrontación de una tesis con su antítesis. Semejante fórmula metodológica no solo despoja a la dialéctica de todo su contenido orgánico, sino que la reduce a un método —una técnica instrumental conforme a la alta tradición de la ortodoxia marxiana, en lugar de una causalidad ontológica—. Según observa Hegel en uno de sus más incisivos análisis a propósito de la dialéctica:

Porque aquello que se halla implícito pasa a existir, ciertamente se transforma, pero sigue siendo uno y lo mismo, ya que todo el proceso está dominado por él. La planta, por ejemplo, no se pierde a sí misma en un mero cambio indefinido. A partir de la semilla es mucho lo que se produce, cuando en un primer momento nada se ve; pero todo lo que de ella nace, antes de que se desarrolle, está, no obstante, oculto e idealmente contenido en su interior. El principio de esta proyección hacia la existencia consiste en que la semilla no puede seguir siendo siempre algo meramente implícito, sino que se ve impelida hacia el desarrollo, ya que presenta la contradicción de ser solo implícita y, sin embargo, no desearlo así. Pero esta salida de sí misma tiene un fin a la vista; su culminación se alcanza del todo, y su fin predeterminado no es otro que el fruto producto de la semilla, y que supone el regreso al primer estadio.

Para Hegel, la mente lleva este movimiento más lejos, y en lugar de «retroceder» a su forma germinal, continúa avanzando hasta la plena realización de «su propia condición».[216]

Lo crucial, tanto para Hegel como para Aristóteles, es su noción común de «causa final», su compromiso con la completitud y el sentido en los fenómenos. Más que ningún otro aspecto de las ideas de Aristóteles, esto iba a convertirse en un verdadero campo de batalla entre la ciencia y la teología escolástica; de hecho, en la medida en que la figura del mecanismo pasó a ser el «paradigma» prevalente de la ciencia del Renacimiento y de la Ilustración, la noción de «causa final» se convirtió en el yunque sobre el que la ciencia afiló las herramientas características del órganon científico: la «objetividad», el «desinterés» cientifista y el total rechazo de los valores. Insinuar un sentido de direccionalidad en la causalidad —un «por qué» en la naturaleza, en lugar de un mero «cómo»— sonaba a teología. El escolasticismo medieval había cristianizado el principio de causalidad y la filosofía de la naturaleza aristotélica de forma tan profunda que los mecanicistas renacentistas ya no veían en aquel principio y en aquella filosofía sino poco más que sistemas propios de la apología católica; incluso la visión de Hobbes de una «mecánica social» viró claramente hacia una crítica de la causa final

de Aristóteles. Desde luego, este conflicto era inevitable, e incluso se puede decir que liberó el pensamiento de Aristóteles de las garras inquisitoriales de la Iglesia. Pero la oposición y la persecución (Galileo acabó en prisión, y Bruno y Servet, en la hoguera, como principales mártires de la ciencia en este conflicto) llevaron a un rechazo exagerado de todo organicismo —y, de hecho, a un mordaz dualismo cartesiano entre una subjetividad «espiritual» confinada exclusivamente en el «hombre» y una visión estrictamente mecánica y cuantitativa de la naturaleza física—.

Pero esta victoria se ganó a un alto precio. Para liberar a la mente humana de las ataduras de la religión, la humanidad quedó sometida a los poderes de la ciencia. Un nuevo órganon reemplazó al anterior. El ideal de Francis Bacon, que veía a una humanidad que recuperaba su dominio sobre la naturaleza, no limpió la mancha del «pecado original» ni devolvió al hombre a la plenitud del Jardín del Edén. La ciencia unió sus manos a la técnica para reforzar el dominio del humano sobre el humano, esclavizando a la humanidad al mismo mundo mítico y oscuro de dominación al que antaño se opuso. La propia ciencia se había convertido ahora en una teología. Desde el siglo XIX, la humanidad ha ido siendo objeto de una creciente instrumentalización, cosificación y economización, incluso en mayor medida de cuanto postuló nunca la muy controlada naturaleza de la «gran instauración» de Bacon. La racionalización se ha combinado con la ciencia para producir una tecnocracia que ahora amenaza con despojar a la humanidad misma —y a su entorno natural— de la subjetividad con la que la Ilustración había pretendido iluminar el mundo.

Las orientaciones filosóficas que sustituyen un «paradigma» por otro en el curso de las «revoluciones» intelectuales producen una seria perturbación de la continuidad, de la integración y de la completitud en el ámbito del conocimiento. Interrumpen la ecología y la historia del propio conocimiento —tanto en la teoría social como en la científica—. Hemos perdido una enorme riqueza en términos de tradiciones estimulantes, al sustituir un proyecto aristotélico de ética social por un proyecto hobbesiano de «ciencia social» (y no es que el aristotélico representara el punto «más alto»

que podíamos esperar alcanzar en teoría social). El omnímodo reinado del cristianismo sobre el mundo europeo, seguido más recientemente por el marxismo, ha sepultado un corpus de ideas y saberes sociales de un valor incalculable. En nuestros días, podemos acordarnos de la pérdida de esas esperanzas intensamente libertarias que promovieron los grupos radicales de las revoluciones inglesa, norteamericana y francesa, todas ellas cubiertas por el manto de las «revoluciones» leninistas del siglo XX o destinadas al «cubo de basura de la historia» (por emplear la perniciosa expresión de Trotski). También podemos recordar la riqueza de las ideas utópicas que Marx hurta, antes de sustituirlas por el mito del «socialismo científico». Como el cristianismo antes que él, el socialismo ha promovido un fanatismo dogmático que ha cerrado la puerta a incontables posibilidades nuevas —no solo para la acción humana, sino también para el pensamiento y la imaginación—. Por su parte, la ciencia, aunque menos dura en sus ataques a sus propios herejes, exhibe un similar grado de fanatismo en sus pretensiones intelectuales. Desafiar las presuposiciones metafísicas —y a menudo místicas— de la ciencia, basadas en una «materia» pasiva y en un concepto físico de movimiento, es exponerse a acusaciones de metafísica y misticismo, y a una persecución intelectual como la que antaño sufrió la propia ciencia, a manos de los inquisidores teológicos.

Hay una fuerte tendencia dentro de los nuevos «paradigmas» científicos a considerar las varias formas diferentes de naturaleza —inorgánica y orgánica, cinética y desarrollista, aleatoria y provista de sentido— como inherentemente antagónicas entre sí, en lugar de diferentes en cuanto a sus respectivas esferas, en cuanto que niveles de desarrollo o componentes de un todo más amplio. Solo en épocas recientes hemos empezado a abandonar un reduccionismo mecanicista de todos los fenómenos naturales, en aras de un «paradigma» basado en la física matemática. La tan promocionada «unidad de la ciencia», que los teóricos del siglo XIX propusieron desde las alturas triunfales de la imagen cósmica newtoniana, con frecuencia no era mucho más que una pesadilla intelectual —más que una «unidad», una «Totalidad de la ciencia», que los teóricos del siglo XIX promovieron durante la fase de misticismo más recalcitrante del pensamiento occidental—. Nada podía haber más plagado de nociones metafísicas y místicas que una causalidad

reducida casi en su totalidad a un universo basado en una cinética de fuerzas que interactúan, a una distancia y conforme a un movimiento que (para explicar las relaciones químicas) no producía sino meros enlaces entre átomos.

En la época de Laplace la naturaleza se veía como una aglomeración cinética de «átomos» irreductibles que componían el cosmos, como si este fuera un sólido banco victoriano. La concepción de los átomos como «bloques de construcción» del universo se tomaba literalmente, e incluso la Deidad se veía menos como un «Creador» o padre del mundo que como un arquitecto. Esta imagen designaba una naturaleza pasiva que era esculpida por fuerzas intrínsecas, a menudo aleatorias —que unas élites gobernantes cualificadas podían manipular según sus intereses, una vez que la ciencia hubiera «desentrañado» los «secretos» de una naturaleza encantada y críptica—. La causa eficiente, apartada de la más amplia matriz ética de la causalidad aristotélica, se concebía ahora como la única descripción posible para los fenómenos naturales en interacción cinética. La imagen de la naturaleza como «zona de obras», que incluso Bloch tomó prestada, produjo su propia jerga tecnológica. Términos tales como «bloques de construcción», «cemento» y «mortero», que siguen siendo un lugar común en obras sobre física, reemplazaron las imágenes de la filosofía clásica del «amor» y el «odio», la «justicia» y la «injusticia», la «entelequia» y la «potencia y acto», que, con todas sus cualidades antropomórficas, transmitían la idea no solo de una naturaleza encantada o incluso ética, sino apasionada. Lo que quedaba del pasado para «explicar» el último misterio newtoniano de la acción a distancia y los desconcertantes hechos de la gravitación eran los términos «atracción» y «repulsión», términos que aún sobreviven en el campo del electromagnetismo.

Es difícil explicar en qué medida esta jerga tecnológica y la imaginería que reflejaba servían a los intereses de la dominación en una sociedad de mercado industrial. Pues esta jerga no era meramente filosófica, sino eminentemente social en su carácter, al igual que, en la actualidad, el lenguaje de la teoría de sistemas —con su extensión de términos como input [«entrada»], output [«salida»] y feedback [«retroalimentación»] en el discurso cotidiano— refleja la corporativización de la vida cotidiana, la reducción de

la misma a un «diagrama de flujo». Concebir todos los fenómenos como si estuvieran construidos a partir de «materia» homogénea, inerte, pasiva y maleable era situar a la humanidad misma dentro de la órbita de todos estos atributos. La carne, no menos que la piedra y el acero, no era sino materia que había sido accidentalmente estructurada en una aglomeración más elaborada del mismo material irreductible. Incluso el pensamiento había perdido su elevado estatus, y ahora se concebía como un «fluido» exudado del cerebro y del sistema nervioso. El trabajo, en cuanto que mera energía, se consideraba que hundía sus raíces no solo en la economía política, sino en la «economía de la naturaleza». Esto abría un enlace directo entre la crítica radical desarrollada por Marx y las estrategias acomodaticias que en un periodo más tardío formularía el darwinismo social. El ideal de la Ilustración de la reeducación humana conforme a los cánones de la razón pasó a interpretarse en términos de «educación acorde con los cánones del desempeño eficiente».

La ciencia, considerada como una historia que había caprichosamente descartado su pasado en virtud de una radical sucesión de «paradigmas», se alza solitaria en el mundo porque ha transitado a través de esta sucesión, apartándose de la naturaleza. Después de despojarse de los antecedentes que antaño se dirigían a los diferentes niveles emergentes de la historia natural, ahora la ciencia carece de la continuidad que relaciona estos niveles de forma inteligible. Carece de un sentido del límite que confirme lo que es o no es válido en las varias formas de conocer la realidad; carece de una conciencia de las nuevas formas de realidad que se hallan en los confines de los «datos establecidos». En resumen, la ciencia moderna no se ha desarrollado en relación con la naturaleza, sino en relación con sus propios «paradigmas». La búsqueda de la «unidad de la ciencia» no debería entenderse bajo ningún concepto como una búsqueda en pos de la unidad de la naturaleza. La primera es una empresa intelectual entre concursantes científicos y colaboradores, y no una empresa que implique verdaderamente el mundo natural.

En este punto del desarrollo del conocimiento humano el redescubrimiento de la naturaleza es más importante que esos propósitos trillados, del tipo del «reencantamiento del mundo» (una

frase que tiende a disolverse en una mera metáfora, carente de la sustancia de la introspección social y de una elaboración naturalista). Si la ciencia ha de resolver el dilema de su racionalización en el mundo social, debe aprender a lograr un equilibrio entre la necesidad de la autointerpretación y los saberes aportados a diferentes niveles del desarrollo humano. La ciencia debe volver sobre la propia naturaleza en busca de alimento. Debe ser plenamente consciente de las presuposiciones —sesgos— que continuamente penetran en sus estructuras epistemológicas. Hay que infundir un sentido de la historia —tanto natural como intelectual— a los debates entre los que apoyan uno u otro «paradigma», en lugar de ceñirnos a las sucesiones y exclusiones ideológicas dinásticas. La ciencia debe plantearse honestamente cuestiones conformadas por la realidad natural, y no por un intelectualismo autorreferencial que separa su historia ideológica de la historia del mundo natural. De ahí que la ciencia deba superar sus ambigüedades, reconociendo que está hecha de su propia historia en su totalidad —y no de una u otra fase de esa historia—, así como de la historia natural. En este sentido, ni Aristóteles ni Galileo estaban equivocados per se, por mucho que el último detestara al primero; ambos observaban diferentes aspectos de las realidades que la naturaleza y los diferentes niveles del desarrollo natural les transmitían.

Subyacente a cualquier proyecto para redescubrir la naturaleza hay toda una serie de cuestiones clave. Si es cierto que hay una unidad en la naturaleza por descubrir, ¿qué mensaje nos ofrece? ¿Cuál es su significado esencial? Y si hemos de hablar de significado en la naturaleza —del «por qué», además del «cómo», de los fenómenos naturales—, ¿cómo habremos de desarrollar formas graduales de causalidad (ya sean helénicas o modernas, por ejemplo, así como el paso de la una a la otra), de forma que no tengamos que excluir completamente ninguna de ellas? Y si partimos de la base de que el sentido y el significado realmente existen, ¿cómo habremos de interpretar su dirección, su teleología? ¿Debemos excluir la posibilidad, al hablar de «teleología», de que los fines puedan estar latentes en los principios, como si el fin debiera necesariamente seguir a su principio, en cuanto que «causa final» totalmente predeterminada? ¿Podremos aflojar un poco nuestras actuales nociones, tan férreas como estrechas, de teleología, para ver en ella

un desarrollo gradual, emergente y creativo, en lugar de una forma de causalidad tan decididamente determinista?

Estas cuestiones, tan cruciales a la hora de desarrollar una ética ecológica y una ciencia ecológicamente orientada, no pueden mantenerse congeladas en las formas que llevan empleando durante siglos los crudos ideólogos científicos. Como mínimo, debemos reclamar el derecho a pensar libremente sobre las ideas y la realidad, sin las restricciones que nos imponen unos ideólogos que solo se responden entre sí, anteponiendo los errores de unos a los errores de otros. La ciencia, en efecto, debe dejar de ser una Iglesia. Debe derribar las barreras eclesiásticas que la separan del aire puro de la naturaleza y del jardín que alimentó su desarrollo intelectual.

La técnica, los saberes e instrumentos para el metabolismo de la humanidad con la naturaleza, formó el crisol donde se forjaron realmente los conceptos modernos de razón y ciencia. En la esfera de la producción (en el «reino de la necesidad» de Marx) las ambigüedades de la libertad surgieron con una claridad palmaria. Durante la era industrial moderna —e incluso antes, durante ciertos periodos preindustriales— la razón se convirtió finalmente en mera racionalización y la ciencia se transformó a ojos vista, pasando de perseguir el conocimiento a quedarse en mera técnica, mero instrumentalismo. De ahí que no deba sorprendernos que la técnica exhiba las mismas ambigüedades de la libertad en su forma más acusada. La noción de que la tecnología es intrínsecamente neutral en lo moral, que la proverbial «navaja» corta en ambos sentidos —como un arma para matar o una herramienta para cortar, dependiendo del usuario o de la sociedad en la que se usa—, no fue un punto de visita generalmente aceptado hasta el surgimiento del industrialismo. Desde luego los cuchillos, como cualquier otra herramienta manual, pueden verse en esos términos éticamente neutrales. Pero en el contexto más amplio de la técnica —en concreto, las herramientas, máquinas, saberes, formas de trabajo y «recursos naturales»—, los medios de producción rara vez se consideraron neutrales, ni su impacto era meramente contingente ni dependía solo de las intenciones individuales o sociales.

Si bien es cierto que las sociedades preindustriales puede que no

distinguieran explícitamente entre la técnica libertaria y la autoritaria (una distinción que probablemente se impuso a la mente moderna con la supremacía aplastante de unas tecnologías industriales altamente centralizadas sobre las artesanías tradicionales), aquellas sociedades eran probablemente más conscientes que la nuestra de las implicaciones ecológicas de la técnica. Si Stephen Toulmin y June Goodfield tienen razón en su análisis,[217] las comunidades preindustriales distinguían ya desde tiempos muy remotos entre «actividades naturales» y «actividades artificiales» —una distinción que expresaba puntos de vista éticos con respecto al desarrollo tecnológico que eran básicamente distintos de los nuestros—. Las «actividades naturales», tales como la agricultura, la ganadería y la medicina, eran evidentemente necesarias para la supervivencia humana, y su lugar en la preservación del individuo y la comunidad era de una importancia central. Pero no eran «naturales» solo por razones pragmáticas; su propio éxito a la hora de satisfacer las necesidades humanas básicas requería que estuvieran sutilmente en armonía con el «cambio natural». El saber del artesano fusionaba la labor humana y la naturaleza para dar lugar no solo a los materiales naturales que requerían los esquimales anviliks para realizar su artesanía en esteatita, sino también a los procesos naturales de más amplio alcance, que determinaban el éxito de una empresa.

Toulmin y Goodfield, de hecho, se refieren a una escena de carácter cósmico, donde la persona dedicada a una «actividad natural» se situaba de tal forma que pudiera «orientar [estos procesos naturales] en una dirección favorable», para hacer uso de «ciertos poderes naturales» —más fuertes que aquellos que poseía el individuo— para remediar los desastres que azotaban la agricultura o la salud. Así, todos los esfuerzos eran inútiles si uno dejaba de actuar en el «momento preciso» en sintonía con los «ciclos naturales». El ritual se convirtió así en una parte de la producción, tan importante como los cambios estacionales, las variaciones climáticas, la sequía y la predación o, en el caso de la medicina, la aparición periódica de ciertas enfermedades. Se puede decir que hoy en día estamos reclamando de alguna forma aquellas sensibilidades remotas y aparentemente perdidas, con nuestra conciencia creciente de que los cultivos responsables y la buena salud presuponen la sintonización de la vida y de los saberes con los

ciclos biológicos que promueven la fertilidad del suelo y el bienestar físico. Tanto el agricultor orgánico como el practicante serio de la salud holística, por ejemplo, se han visto obligados a cultivar determinados pensamientos, que van bastante más allá de la sabiduría convencional del agrónomo o del médico. Ciertas nociones de suma importancia —como la de que la alimentación y la salud no son meros productos industriales, artefactos («balas mágicas») que pueden ser elaborados a base de ingeniería; o la de que nuestras modernas farmacopeas para la agricultura y el bienestar físico no pueden funcionar como sustitutos de un modo de vida sabiamente «trabajado»; o la de que la vida misma es una «llamada» que descansa en esa rara combinación de trabajo y naturaleza que hemos dado en llamar «arte»— hunden sus raíces en antiguas nociones de la actividad humana, del trabajo y del oficio, «en sintonía con los ciclos que gobiernan el cambio natural».

En contraste, según observan Toulmin y Goodfield, las «actividades artificiales jugaron un papel mucho más pequeño que las actividades naturales en las vidas de los hombres». «Tras la aparición de las herramientas y armas de sílex, así como de alguna alfarería, la vida era soportable a un nivel primitivo, sin necesidad de metal, vidrio o perfume, incluso durante el invierno inglés». Estas observaciones repiten lo obvio, y hacen que la distinción entre «actividades naturales» y «actividades artificiales» sea meramente pragmática. No debemos ignorar los aspectos esencialmente metafísicos que distinguen las unas de las otras. Artificiales o no, las actividades tempranas, tales como la metalurgia, la fabricación de vidrio y el teñido de tejidos,

tenían todas ellas la tarea de imitar a la naturaleza, y de crear productos que fueran indistinguibles de los mejores materiales naturales. Los más antiguos objetos de cristal conocidos son ciertos abalorios egipcios, que se empleaban como ornamentos personales en lugar de piedras preciosas; ya entonces se los conocía como «brillantes». De esta forma, la fabricación de vidrio empezó como producción de joyas artificiales, y, como el oro y las joyas siempre escaseaban, la gente, hasta la época clásica, seguía pensando en la artesanía en estos términos. Los trabajadores del metal de

Alejandría, por ejemplo, producían aleaciones de plata y cobre con la apariencia y las propiedades del oro, y a tal fin desarrollaron toda una serie de técnicas para dotar de un color dorado duradero a una aleación relativamente barata. No había nada necesariamente fraudulento en estas técnicas. La gente pagaba por la apariencia, no por los «pesos atómicos», así que tanto los artesanos como los clientes se mostraban satisfechos con los resultados.[218]

Así, lo «natural» —más que lo valioso—, lo útil y bello —más que lo costoso y lo raro— mantenían su primacía incluso en productos manufacturados «artificialmente». Esto significa que el valor de uso predominaba sobre el valor de cambio, y que el brillo de lo utópico primaba sobre el mísero interés personal.

En la medida en que el artesano «imitaba» a la naturaleza, él o ella se adentraban en una comunión casi mística, que autentificaba las cualidades naturales de los productos de factura humana. El oficio quedaba imbuido de la imaginería del legado natural, de los regalos que las fuerzas naturales ofrecían al artesano —regalos que, en algunos casos, debían ser correspondidos—. La «ley del retorno» naturalista refleja una sensibilidad distintivamente ecológica y, de hecho, un sentido de la responsabilidad que implica la idea de una compensación por lo que es extraído, o incluso imitado, del mundo natural. Así, tal y como nos dicen Toulmin y Goodfield:

También puede encontrarse un elemento ritual en las artes artificiales del mundo antiguo, donde a primera vista las fórmulas [para la fabricación del producto] parecían mucho más directas. Por ejemplo, en las fórmulas mesopotámicas para el vidrio y los esmaltes […] las instrucciones para los procedimientos técnicos necesarios van acompañadas de otras indicaciones de carácter ritual. Las fórmulas provenientes de la biblioteca de Assurbanipal (siglo VII a. C.) empiezan por explicar que hay que construir un horno de vidrio en el momento propicio: hay que instalar un santuario dedicado a los dioses apropiados y hay que cuidar de que se mantenga la buena voluntad de las deidades en las operaciones diarias del taller.[219]

Al programar el horno de vidrio, el constructor era advertido para que dispusiera un incensario de pino como ofrenda a los «dioses-embriones», referencia que, tal y como Toulmin y Goodfield observan,

tiene una historia. En las fórmulas anteriores, que datan del año 1600 a. C., hay un pasaje muy oscuro donde algunos académicos han creído hallar una prueba de que en el horno se enterraban embriones humanos reales —posiblemente, neonatos muertos—. ¿Cuál hubiera podido ser el sentido de esto? Aunque hoy por hoy existen pocas pruebas de ello, quizá podamos distinguir ya en esta asociación creencias que más tarde se volverán bastante explícitas. Pues si uno contrasta la brillantez y la cohesión del vidrio recién vertido o de los lingotes de metal con la caótica y sucia pila de mineral de hierro, ceniza y tierra del que provienen, el cambio resulta cuando menos sorprendente: es como si uno hubiera transformado una aglomeración apagada e inerte en una unidad viva. El brillo del oro y del vidrio tenían algo de la chispa vital que se aprecia en el ojo humano, de forma que no era pura fantasía el ver, en la producción artificial de estos materiales, la creación de algo superior —cuando no verdaderamente vivo—.[220]

La producción, en efecto, implicaba no solo reproducción, tal y como había observado Eliade en el caso de la metalurgia, sino también animación: no como «materias primas» bañadas en el «fuego del trabajo», sino como naturaleza que activamente imbuye su propia sustancia de una «chispa vital». La naturaleza espiritualizada de la técnica se refleja en una serie muy sugerente de posibilidades que solo en tiempos recientes han ingresado en nuestros registros de la historia de la tecnología.

La «magia» original del oro, de hecho, puede justificar una interpretación más literal de este metal de la que le hemos venido asignando. Su atractivo original es tal vez menos una consecuencia de su valor monetario y de su escasez que del hecho de que no

pierde lustre. El metal parece presentar una eternidad mística frente al flujo y al cambio que afectan a los objetos más mundanos, y es posible que la alquimia se haya inspirado en estos atributos. Bastante antes de que el oro se convirtiera en monedas o en signos ornamentales de riqueza y poder, posiblemente haya sido la sustancia sagrada que desafiaba el asalto del tiempo y la caducidad de las cosas. De ser válidas estas especulaciones, la división del trabajo entre «actividades naturales» y «actividades artificiales» —y, de hecho, la división histórica del trabajo entre el cultivo de alimentos y la artesanía, que fundamenta la separación entre campo y ciudad— está acechada por fantasmas ideológicos, que se manifiestan en la construcción de templos, el levantamiento de altares, la fabricación de objetos sagrados y la ornamentación de deidades, o lo artístico aplicado a las vestimentas y artefactos sacerdotales. Solo más tarde las actividades artificiales se comienzan a aplicar a productos personales, para satisfacer los apetitos de las clases dominantes.

Después de todo lo dicho acerca del desdén del trabajo por parte del mundo clásico, querría añadir una nota que matiza en alguna medida lo anterior. En muchos aspectos, las ideas helénicas y romanas acerca del trabajo suponen un avance ético profundo sobre las actitudes prealfabetizadas, arcaicas y místicas hacia la técnica. Claude Mossé nos recuerda que Ulises construyó su propio barco, y que Hefesto, el dios de los artesanos, pasó su vida «en el resplandor rojo de su forja». El mundo antiguo no despreciaba el trabajo como tal. Los orígenes del ideal griego del tiempo libre no solo derivan de un desdén ideológico del esclavo y de la esclavitud, sino también de un profundo respeto por la libertad como actividad. Aristóteles observa agudamente que «la polis mejor ordenada no hará de un artesano un ciudadano». La ciudadanía «solo pertenecerá a aquellos a quienes se haya dispensado de las ocupaciones manuales» y que, con esta libertad, se hayan comprometido con la labor de gestionar la polis.[221] Es este último concepto de ciudadanía activa, basada en la autonomía individual y en la libertad de juicio, lo que constituye el núcleo de la noción griega de ciudadanía. Tal y como observa correctamente Mossé: «No es la actividad manual del trabajo lo que hace que se desprecie lo laboral, sino los lazos de dependencia que crea entre el artesano y la persona que emplea el producto que él manufactura». La actitud griega hacia el trabajo se

ve condicionada tanto por la autonomía del trabajador como por la asociación de la ciudadanía activa con el tiempo libre. En este sentido el principio ético de autonomía no es menos significativo que los factores sociales y psicológicos que conformaron la actitud de la polis.

La elaboración que hace Mossé de esta visión griega del trabajo merece una cita más detallada.

Construir la propia casa, el propio barco o tejer el material que se usa para vestir a los miembros de la propia familia no es de ninguna manera vergonzoso. Pero trabajar para otro hombre a cambio de un salario de cualquier tipo es degradante. Es esto lo que distingue la antigua mentalidad de la moderna, que no dudaría en situar al artesano independiente por encima del asalariado. En cambio, para los antiguos, realmente no hay diferencia entre el artesano que vende sus productos y el trabajador que alquila sus servicios. Uno y otro trabajan para satisfacer las necesidades ajenas, y no las propias. Dependen de otros para sobrevivir. Por esa razón ya no son libres. Esto es quizá lo que, por encima de todo, distingue al artesano del campesino. El campesino está mucho más cerca del ideal de autosuficiencia (autarkeia), que era la base esencial para la libertad del hombre en el mundo antiguo. No hace falta decir que, en la era clásica, tanto en Grecia como en Roma este ideal de autosuficiencia había dado paso hacía tiempo a un sistema de comercio organizado. Sin embargo, la mentalidad arcaica pervivía, y eso explica no solo el desprecio por el artesano, que trabajaba en su yunque o en la obra bajo el sol abrasador, sino también el desdén, apenas velado, que se sentía por los mercaderes o por los ricos empresarios que vivían del trabajo de sus esclavos.[222]

En contraste con ellos, el agricultor se ganaba no solo la independencia material, condición del hombre libre, sino también el sentido de seguridad, que era el requisito para un espíritu libre. Él no era ningún cliente. La mente clásica veía relaciones clientelares en actividades que hoy en día no consideraríamos así. Para ellos, por ejemplo, los usureros ricos dependían de sus deudores; los

comerciantes, de sus compradores; los artesanos, de sus clientes, y los artistas, de sus admiradores. Incluso aunque el usurero, el comerciante y el artesano comenzaron a ganar preponderancia social frente al agricultor, la tensión entre realidad e ideal, aunque en último término destruyó la realidad tradicional, no destruyó el ideal tradicional. De hecho, la agricultura siguió disfrutando, en términos culturales, de un respeto reverencial en el mundo clásico, y ello no solo porque confería la autosuficiencia a quienes participaban de ella, sino también porque se veía como una actividad ética y, por lo tanto, no solo como una techné. Según observa Mossé, «la vida en los campos fortalecía tanto el espíritu como el cuerpo».

El amor a la tierra era un ingrediente esencial del patriotismo […]. La tierra era justa y daba sus frutos a aquellos que comprendían cómo había que atenderla y que obedecían los mandamientos de los dioses. Fueran cuales fueran las prácticas mágicas a las que recurrieran para lograr buenas cosechas, sin duda dichas prácticas nunca reemplazaban el cuidado diario que la tierra necesitaba, y la experiencia era la base de este conocimiento, que pasaba de padres a hijos. Pero la ciencia de la agricultura no fue más allá del intento de dar con mejores maneras de organizar el trabajo.[223]

El cultivo de alimentos en cuanto actividad espiritual —de hecho, religiosa— no había cambiado en lo esencial por el surgimiento de la polis y de la ciudad-Estado republicana. Pero sí se le había asignado una dimensión moral, que estaba más en sintonía con el racionalismo del mundo clásico.

La secularización de la técnica se dio dentro de un contexto que, aunque fuera racional y pragmático, no era estrictamente racionalista ni cientifista. En un principio, la religión —y más tarde, la ética— definieron la función misma de la tecnología dentro de la sociedad. El empleo de herramientas y máquinas demandaba a su vez una serie de explicaciones que no solo eran místicas, sino también éticas y ecológicas, antes que estrictamente pragmáticas. ¿Eran las artes auténticamente «naturales»? ¿Eran las artesanías

«artificiales»? En tal caso, ¿en qué sentido? ¿Concordaban con la estructura, solidaridad e ideología de la comunidad? En una época más tardía, cuando surgieron la polis y la ciudad-Estado republicana, con ellas surgieron también parámetros más sofisticados para el cambio tecnológico. ¿Propiciaron los cambios tecnológicos esa autonomía personal que pasaría a formar parte integral del ideal griego de ciudadanía, así como de un cuerpo político palpable? ¿Propiciaron la independencia personal y la virtud republicana? Vistas desde un punto de vista ecológico, ¿sintonizaban con una tierra «justa», que daba sus frutos a aquellos que «comprendían cómo había que atenderla»? Aquí, el concepto de una tecnología apropiada se formulaba no en términos logísticos ni de dimensiones físicas, sino en términos de una ética ecológica que visualizaba una naturaleza activa en cuanto que justa, comprensiva y generosa. La naturaleza recompensaba con creces al cultivador de alimentos (o al artesano), siempre que estuviera dispuesto a operar simbióticamente en relación con el poder natural de fecundidad y con sus mandamientos.

A pesar de la ciénaga de esclavitud en la que cayó el mundo clásico, solo para ser sucedida por las formas feudales de servidumbre, estas distinciones éticas no desaparecieron. Antes bien, tanto durante la Edad Media como durante el Renacimiento y la Ilustración las sociedades se vieron atravesadas por esa estrecha asociación entre la ética y la técnica. La costumbre feudal y la ética protestante dictaban un sentido de la responsabilidad moral y hacían un «llamamiento» teológico en favor del trabajo y del cambio tecnológico, al margen de todas las demás limitaciones sociales y doctrinales. Los gremios medievales no eran meras asociaciones de oficios, sino que regulaban la calidad de los bienes conforme a diferentes cánones de justicia y equidad, donde los preceptos bíblicos jugaban un papel tan importante como las consideraciones económicas. Hasta que los movimientos de cercamientos del siglo XVI transformaron a la nobleza inglesa en meros empresarios agrícolas, la sociedad feudal sobre la que dicha nobleza regía tenía un carácter declaradamente protector. Cuando la nobleza empezó a traicionar a sus vasallos tradicionales y a reemplazarlos por ovejas, los monarcas de la dinastía Tudor, desde Enrique hasta Isabel,

trataron por todos los medios de detener esta evolución, convirtiéndose por ello en objeto de oprobio ante las clases terratenientes y comerciantes de la época.

Hacia finales del siglo XVIII, Inglaterra se había convertido, con una imprudencia temeraria, en una sociedad industrial embrutecedora que, en su carrera hacia la mecanización, se regía por unos criterios éticos desoladoramente precarios. Bentham, tal y como hemos visto anteriormente, identificó «el bien» en términos cuantitativos, y no en base a un sentido perdurable de rectitud. Adam Smith, que en muchos aspectos tenía más de moralista que de economista, identificó «el bien» en términos de un interés egoísta gobernado por un vago «imperativo de justicia». Desde un punto de vista ético, las nuevas clases trabajadoras y el vasallaje desplazado fueron simplemente abandonados a su suerte. Si el emergente sistema fabril atrofiaba a sus «operarios» humanos (por emplear el lenguaje de la época) —si acortaba sus vidas de forma atroz, propagando pandemias como la tuberculosis y el cólera—, la nueva clase manufacturera inglesa no impuso imperativos éticos de peso para contrarrestar los desastres humanos que producía, más allá de un confuso compromiso con el «progreso». La élite gobernante británica puede que fuera mojigata, pero a menudo no era precisamente hipócrita, tal y como revelan los escritos de uno de sus más grandes teóricos, David Ricardo. El «progreso» se identificaba sin mayor conflicto con el egotismo; y el ideal clásico de autonomía e independencia, con la «libre competencia». Los industriales británicos no estuvieron nunca imbuidos de un espíritu de «virtud republicana» —así como tampoco lo estuvieron los ideólogos de la Revolución francesa, por mucho que imitaran las poses y la retórica de la antigua Roma—. Ni Adam Smith, a un lado del canal de la Mancha, ni Robespierre, al otro, identificaron sus valores éticos con la existencia de una clase de campesinos libres [yeomen], cuya capacidad para la ciudadanía estuviera en función de su autonomía. Ambos portavoces se orientaban ideológicamente hacia vagas nociones de «libertad natural», que encontraron su expresión bien en la libertad frente al gobierno (Smith), bien en una «tiranía de la libertad» (Rousseau) que adoptó la forma de un Estado marcadamente centralizado.

Fue de hecho en Norteamérica —y tal vez solo allí— donde la

virtud republicana se aproximó verdaderamente al ideal clásico. Un federalismo vivo, que no fue significativamente diluido hasta la segunda mitad del siglo XIX, supuso el terreno propicio para una deslumbrante variedad de instituciones políticas y relaciones económicas. Ciertamente, esta rica galaxia de formas incluía la esclavocracia de los estados sureños, instituciones (e ideologías) para la ocupación genocida de las tierras indias y un sistema de peonaje apenas disimulado que incluía no solo trabajadores contratados durante el periodo colonial, sino la economía de plantaciones que vino acompañada de la expropiación de los territorios mexicanos. Pero la vida política de Nueva Inglaterra se organizaba en torno a la democracia participativa y asamblearia, con una considerable autonomía de condados y estados. A lo largo de una frontera que con frecuencia estaba más allá del alcance de un gobierno nacional relativamente débil, prevalecieron el mutualismo y una democracia increíblemente laxa.

Impregnaba este mundo relativamente democrático una intensa ideología republicana, la cual proporcionaría el contexto ético del desarrollo técnico estadounidense durante generaciones después de la Revolución. Aunque es ya un lugar común citar a Jefferson por ser el portavoz más elocuente de esta ideología, hemos de reparar en lo cercanos que estaban sus puntos de vista del ideal clásico, y cuán profundamente influyeron en el desarrollo tecnológico de Norteamérica. En las famosas Notes on the State of Virginia de 1785, la asociación que hacía Jefferson entre la virtud republicana, las «artes naturales» de la agricultura y una clase de campesinos libres e independientes se lee como un pasaje estridente de De Officiis, de Cicerón:

Aquellos que trabajan la tierra son el pueblo elegido de Dios —si es que tuvo un pueblo elegido—, de cuyos pechos Él hizo su peculiar depósito de virtud sustancial y genuina. He aquí el epicentro donde mantiene vivo ese fuego sagrado, que de otra forma podría extinguirse de la faz de la tierra. Entre los campesinos la corrupción moral es un fenómeno desconocido, en todo tiempo y lugar. La corrupción es la marca de aquellos que, para su subsistencia, no han de mirar al cielo ni a su propio trabajo, como hace el padre de

familia, sino que dependen de las urgencias y caprichos de los clientes. La dependencia engendra servidumbre y venalidad, sofoca el germen de la virtud y prepara las herramientas para los propósitos de la ambición.[224]

La preocupación de Jefferson por la independencia de un cuerpo político republicano hace de este pasaje algo impresionante y único. Los economistas políticos europeos del siglo XVIII, como, por ejemplo, los fisiócratas, también habían dado prioridad a las «artes naturales», y en especial a la agricultura, sobre las manufacturas. Sus motivos, sin embargo, no tenían tanto que ver con la moralidad social como con la consideración que tenían de la agricultura en cuanto fuente de riqueza. En cambio, el acento que pone Jefferson en la agricultura es sobre todo ético; él se basa en las virtudes del padre de familia en su vocación técnica, pero también en el granjero en cuanto ciudadano independiente. En contraste con este último, las «masas de las grandes ciudades» están corrompidas por su clientela, por su egoísmo y sus apetitos lascivos. Les falta la laboriosidad, la virtud y la cohesión moral que precisan la libertad y las instituciones republicanas estables.

En la defensa de este planteamiento ético, Jefferson no estaba solo. Aunque con mucho menor fervor, John Adams defendió puntos de vista similares ya en la década de 1780, y lo mismo puede decirse incluso de Benjamin Franklin, que veía en el artesano republicano urbanizado la encarnación de los «oficios artificiales» que él prefería (el tipógrafo convertido en propagandista). En lo que nos concierne, lo que hace que los puntos de vista de Jefferson sean únicos y excepcionales es la medida en que exaltó las virtudes de la naturaleza como tal. Jefferson no solo nos habla en el lenguaje tradicional de la ley natural, sino que lo hace en un tono más estético, que revela su aprecio por la elevación mutua del mundo natural y el del trabajo. El mandato bíblico del trabajo duro en el campo como penitencia es reemplazado por una visión ecológica del trabajo virtuoso como libertad. El padre de familia que eleva la cabeza «hacia el cielo» o que la agacha para mirar «su propia tierra» es una imagen salida de la ecología, y no de la economía política.

Pronto nos topamos con una notable paradoja. Una vez que esta

ferviente tradición republicana se extiende más allá de una sociedad agrícola poblada por campesinos autosuficientes, pasa a contener el germen de su propia negación. Y lo que es quizá aún más chocante: esta tradición proporciona la base no solo para la absorción de las «artes naturales» por parte de las «artificiales», sino también para la mecanización total de la vida personal y social. Ni Jefferson ni los populistas agrarios de su época podrían haber prevenido el crecimiento de las manufacturas en el Nuevo Mundo, así como tampoco podrían haber alegado razones ideológicas fuertes contra el incremento de las empresas no agrícolas. De hecho, el Jefferson presidente era significativamente distinto del Jefferson que escribió la Declaración de Independencia. Si la vitalidad de la República, concebida como un cuerpo político, dependía de la independencia y la autonomía de su campesinado, entonces la vitalidad de la República, concebida como una nación, dependía de la independencia y autonomía de su economía. Una Norteamérica agraria que requería de bienes industriales difícilmente podía esperar retener su integridad republicana si continuaba siendo un mero cliente de la industria europea. De ahí se derivaba la lógica necesidad de que Norteamérica desarrollara su propia base industrial, a fin de mantener su sentido de virtud republicana.

Aquí yacen las contradicciones que marcan un desarrollo extremadamente irónico en la relación entre ética y técnica. Para mantener su ética secular, la ideología republicana norteamericana tenía que aceptar un curso de desarrollo técnico que amenazaba con viciar sus propias premisas clásicas. La nación no podía llegar a ser autónoma sin traicionar a su propio cuerpo político de campesinos autosuficientes y cada vez más heterónomos. Para dejar de ser un cliente de la industria inglesa, Estados Unidos requería de una industria propia, que llevaba aparejada una racionalización del trabajo y la aplicación de principios científicos para idear sofisticados instrumentos de producción. Jefferson nunca había visto la realidad de las ciudades fabriles inglesas ni la miseria que producían; y las rebeldes «masas» urbanas eran sobre todo artesanos y pequeños comerciantes minoristas. Pero incluso este nivel modesto de desarrollo económico bastaba para intranquilizarlo. La emergencia de la fábrica planteaba problemas incluso mayores. Durante la primera mitad del siglo XIX, no pocos visitantes que volvieron de Inglaterra a sus respectivos países dieron cuenta de los

horrores que llevaba aparejado el nuevo sistema industrial, con relatos que ilustraban las condiciones de suciedad, enfermedad y desmoralización de las clases obreras. En la década de 1830, De Tocqueville les habló a los franceses sobre Mánchester, ese «nuevo Hades», con sus «montones de estiércol, escombros de edificios, pútridos estanques […], el ruido de las calderas, el silbido del vapor» y las «vastas estructuras», envueltas en un «humo negro» que «mantiene el aire y la luz fuera de las viviendas humanas que presiden».[225] Una década más tarde, Engels trasladó a los alemanes un relato incluso más detallado y vívido de lo que sucedía en la principal ciudad industrial de Inglaterra. Y otra década después, Dickens describiría la situación a sus más afortunados conciudadanos de las zonas más prósperas del país.

Levantar un gran complejo fabril en Estados Unidos significaba poco más o menos que tirar por la borda la ética republicana clásica. ¿Cómo podían los empresarios-mercaderes yanquis, cuyos padres y abuelos habían arriesgado su vida y fortuna por el ideal republicano, pretender decorar un sistema industrial relativamente sofisticado con las guirnaldas de la virtud republicana? El propio ideal tenía que ser modificado sin transformar abiertamente su forma, que a su vez había que alterar sin que perdiera sus atributos aparentes y superficiales. Así, la preocupación por la autonomía del cuerpo político, con su mundo de campesinos libres, debía transformarse en una preocupación por la autonomía de la nación, con su mundo de empresarios libres. Este problema iba a convertirse en un tema central de la vida social norteamericana durante más de un siglo después de la muerte de Jefferson. Y de cuando en cuando, hasta el día de hoy, resurge de nuevo a la superficie, en lo que supone un reflejo cultural contra una sociedad cada vez más centralizada y burocrática.

La virtud republicana vista como un bien humano debía ser despersonalizada, generalizada y finalmente cosificada, para convertirse en la virtud republicana vista como un bien institucional. Este cambio de acento resultó decisivo. Si Jefferson había situado el centro de su ética en una franja familiar, independiente y fuerte en su compromiso con la independencia, los nuevos mercaderes empresarios situaron el centro de su ética en una comunidad industrial donde trabajaban manos contratadas y

robotizadas. La autonomía de la República, en efecto, se vendió a costa de sus republicanos. Esta astuta deshumanización de la ética, para convertirla en una mera estratagema para la ganancia material, adoptó una forma verdaderamente siniestra. Si la República empezaba ahora a suplantar a sus republicanos, su sentido de la «virtud» persistía —si bien ya no como ideal, sino como disciplina—.

Tal y como ha señalado John F. Kasson en un excelente estudio de la tecnología y los valores republicanos norteamericanos, en la década de 1820 tuvo lugar un paso decisivo en este cambio de paradigma, cuando un grupo de empresarios-mercaderes de Boston construyeron el complejo industrial más temprano de Norteamérica, en la localidad que habría de llamarse Lowell, Massachusetts. Este centro manufacturero textil fue bautizado póstumamente con el apellido de su fundador, Francis Cabot Lowell, que también transmitió a su proyecto sus postulados éticos y sus criterios ubicuos de disciplina, además de encargarse de su diseño inicial. Tal y como observa Kasson:

Los centros fabriles norteamericanos previos mantenían el sistema inglés, consistente en contratar a familias enteras, incluyendo a menudo a los niños en edad escolar. Lowell y sus asociados se opusieron a la idea de una fuerza laboral residencial a largo plazo, que podía potencialmente consolidarse en forma de proletariado. Así, planearon contratar, como fuerza de trabajo principal, a jóvenes mujeres solteras de los alrededores, por el espacio de algunos años cada una. Para una fuerza rotatoria de este tipo, las mujeres eran la opción evidente. Era difícil arrancar a hombres capaces de su labor en el campo; además, hacerlo podía despertar resistencias contra las manufacturas, ante el temor de que la nación pudiera perder su carácter agrario. Las mujeres, por otra parte, habían trabajado tradicionalmente como hilanderas y tejedoras cuando los textiles se habían producido en el hogar, y constituían una parte importante de la economía familiar.[226]

Aquí, la devoción y el pastoralismo se combinaban perfectamente

con el beneficio de la productividad. De las mujeres se esperaba que fueran dóciles. Creadas en una tradición puritana que predicaba un mensaje de autodisciplina, trabajo duro, obediencia y salvación, su sentido de la virtud provenía del hogar y solo requería de la vigilancia paterna. En estas circunstancias, los propietarios de las fábricas Lowell pusieron en práctica sus nociones de idealismo republicano de una forma expansiva y sin precedentes: las exigencias de la fábrica en cuanto a orden y jerarquía se introdujeron en cada uno de los aspectos vitales del empleado.

El primer complejo manufacturero, que abrió sus puertas en septiembre de 1823, consistía en seis edificios «agrupados en un espacioso cuadrado a la orilla del río y en medio de un paisaje de flores, árboles y arbustos». El verdor que rodeaba Lowell y sus edificios no solo ofrecía el adecuado decorado pastoral para una comunidad republicana clásica, sino que también aislaba a sus empleados y los mantenía alejados de las grandes ciudades, con sus masas revoltosas y sus insidiosas ideas políticas. Los edificios fabriles, por su parte, estaban

presididos por una fábrica textil central coronada con una cúpula georgiana. Hechas de ladrillo, con muros planos y sencillos y con dinteles de granito sobre cada ventana, las fábricas presentaban una apariencia cuidada, ordenada y eficiente, que simbolizaba las metas de la institución y que sería emulada por muchos de los centros penitenciarios, manicomios, orfanatos y reformatorios de aquel periodo. Más allá de la contaduría a la entrada del patio de la fábrica se extendían los dormitorios de la compañía. Su disposición reflejaba una concepción federalista de lo que ha de ser una estructura social apropiada. La población fabril de Lowell estaba rígidamente dividida en cuatro grupos, y su jerarquía quedaba reflejada y preservada, de forma inmutable, en la arquitectura de la ciudad.

Una mansión georgiana ubicada justo debajo de la fábrica original de Lowell simbolizaba la autoridad del manager del complejo. Por debajo del agente de la compañía

se encontraban los capataces, que vivían en dependencias simples, aunque robustas y considerables, en los extremos de las filas de las casas de huéspedes, donde vivían los operarios, de tal forma que suponían una medida secundaria de vigilancia. En las casas de huéspedes propiamente dichas vivían las trabajadoras, que superaban en número a sus compañeros masculinos en una proporción de tres a uno. Según el plan original, estos apartamentos estaban ubicados en filas de casas dobles, con al menos treinta chicas por cada unidad, y separadas por franjas de césped.

Más tarde, a medida que la compañía se expandía, los apartamentos se fueron uniendo, «cegándose tanto al aire como a la luz. Estas dependencias, que debían servir en principio como residencias, ofrecían pocas comodidades, más allá de comedores y dormitorios, cada uno de los cuales era compartido por seis u ocho chicas, dos por cada cama».

Aunque la tecnología textil de Lowell es la propia de los orígenes del sistema industrial, su obsesiva preocupación por la vigilancia y la disciplina estaba muy por delante de su época. Revela con una claridad asombrosa las implicaciones que tiene la fábrica como forma de organización social única y peculiar —un tema que solo de forma reciente ha ocupado una centralidad en el discurso institucional—. Lowell no se limitaba a explotar a su mano de obra, sino que buscaba reacondicionarla por completo. Visto desde hoy, su sistema de vigilancia puede parecernos particularmente crudo y grosero, pero en su día fue muy eficaz a la hora de remodelar las actitudes de la población ingenua del campo:

La factoría en su conjunto estaba gobernada por un superintendente, cuya oficina estaba estratégicamente ubicada entre las casas de huéspedes y las fábricas textiles, a la entrada del patio. A partir de aquí, tal y como transmitía con entusiasmo un portavoz, «su mente lo regula todo; su carácter lo inspira todo; sus planes, madurados y decididos por los directores de la compañía, que lo

visitan todas las semanas, lo controlan todo». En cada habitación de la fábrica, un capataz de atenta mirada era responsable del trabajo, la conducta y la gestión adecuada de los operarios que la ocupaban […]. Además […] las autoridades corporativas confiaban en las chicas de la fábrica para que actuaran, las unas con las otras, como una policía moral. El ideal, tal y como lo describía un portavoz no oficial de la corporación, representaba una tiranía de la mayoría que habría hecho temblar a De Tocqueville.

Al menos en teoría, la mera sospecha de conductas inmorales llevaba al ostracismo, hasta que la operaria sospechosa, rechazada por sus colegas en las calles de la ciudad, en el trabajo y en la casa de huéspedes, quedaba marginada. Al final, la víctima de esta incesante presión social se vería forzada a abandonar la comunidad.

Sería simplista despachar Lowell con el argumento de que se trataba de una penitenciaría industrial, una entre las muchas plagas que acompañaron el comienzo de la Revolución Industrial en Estados Unidos. Al igual que sucede con el sistema fabril en Inglaterra, una de las funciones principales de esas condiciones laborales tan supervisadas era la de regularizar el trabajo, estandarizarlo y gobernar sus tiempos al ritmo del reloj y de la máquina. Pero lo cierto es que Lowell era también un fenómeno específicamente norteamericano. En términos ideológicos, se había engendrado a partir de una ética distintivamente republicana, que relacionaba la técnica con unas elevadas nociones de ciudadanía. En la práctica, sin embargo, lo que demostró, de forma dramática, es hasta qué punto la ética podía ser despedazada por la tecnología —o más bien, hasta qué punto podía quedar absorbida en ella—. Valores heredados de una larga tradición de racionalidad humana quedaron no solo deshumanizados, sino también racionalizados, para pasar a ser, más allá de meros instrumentos al servicio de la explotación industrial, fuentes de disciplinamiento social.

Lejos de ser una fase en el desarrollo industrial temprano, como lo fue la despiadada ciudad industrial de Mánchester, Lowell se situaba en muchos sentidos muy por delante de su época. En una fecha tan temprana como la década de 1820, cuando en la sociedad norteamericana aún predominaba la agricultura a pequeña escala y

el artesanado de tipo familiar, acababa de surgir una entidad industrial que, en nombre de los mismos ideales republicanos, había industrializado por completo cada detalle de la vida personal de una comunidad. Lowell, en efecto, no solo había creado una sociedad de «actividades artificiales», sino también un cosmos de jerarquía y disciplina industrial. Nada quedaba a salvo de estos atributos industriales: ni el vestido, ni la comida, ni el entretenimiento, ni los temas de lectura, ni el tiempo de ocio, ni la sexualidad, ni la conducta. Tal y como observa Kasson, las

cúpulas que coronaban las fábricas de Lowell no eran simplemente ornamentales; sus campanas recordaban insistentemente a los trabajadores que el tiempo era dinero. Los operarios trabajaban seis días a la semana en jornadas de doce horas, y las campanas los despertaban para ir al trabajo (los retrasos eran severamente castigados), marcaban el comienzo y el fin de las comidas, los toques de queda y la hora de dormir.[227]

Si bien es cierto que Lowell iría perdiendo su vigencia como modelo de comunidad industrial, su legado nunca desapareció. Un mundo con semejante grado de regulación no volvería a aparecer en Estados Unidos hasta la década de 1950 —si bien en los colores pastel escogidos por los ingenieros sociales—, y vendría impuesto menos por la vigilancia brutal que por las artes sutiles de la psicología industrial. Pero estas nuevas técnicas eran eficaces, precisamente, porque los Lowell y sus sucesores habían hecho bien su trabajo. La disociación de la ética tradicional republicana con respecto a la técnica se había completado. En la década de 1950, el sistema fabril y el mercado habían comenzado a invadir los últimos bastiones de la vida privada y habían colonizado la personalidad misma. Para tal fin ya no se necesitaban capataces ni superintendentes. Reforzadas por la racionalidad como forma de instrumentalismo y por la ciencia como disciplina sin valores, las Lowell de nuestro tiempo han dejado de ser un rasgo extrínseco de la mecanización social. Antes bien, surgen de forma inmanente en nuestro sistema fabril en cuanto forma de vida, y en el mercado, en cuanto forma de consociación humana. La técnica ya no necesitaba

hacer como si tuviera un contexto ético; se había convertido en la «chispa vital» de la sociedad misma. La ironía es que la virtud republicana no fue del todo descartada; fue simplemente transmutada, pasando de ser un ideal a ser una técnica. La autonomía fue reelaborada para denotar competencia; la individualidad, egotismo; la fortaleza, indiferencia moral; el espíritu emprendedor, búsqueda de beneficio, y el federalismo, libre mercado. La ética generada por la Revolución norteamericana fue simplemente extirpada, dejando tras de sí una cáscara vacía de explotación ceremonial. Al final no fue la miseria hedionda de un Mánchester lo que terminó dejando una impronta duradera en la época industrial, sino la sofisticación clínica de la desposesión burocrática y de la manipulación mediática.

Lo que las ambigüedades de la libertad —de la razón, de la ciencia y de la técnica— tienen de más escalofriante es que hoy en día damos por sentado su existencia. Se nos ha enseñado a ver estas ambigüedades como parte de la condición humana, con el resultado de que, en lugar de confrontarse las unas con las otras, meramente coexisten. Nos hemos vuelto insensibles ante las contradicciones que plantean, sus relaciones recíprocas en la vida contemporánea y en la historia de las ideas, y la dura lógica que debe eventualmente imponerse cada vez que un elemento de estas ambigüedades logra prevalecer sobre otro. Nuestra neutralidad intelectual hacia la razón y el racionalismo, hacia la ciencia y el cientifismo, así como hacia la ética y la técnica, no solo crea confusión acerca de la noción de la paradoja como tal, sino también una mal concebida «libertad» para alternar de manera frívola entre ambos lados de la ambigüedad —o, lo que es peor, para ocupar, simultánea e inconscientemente, posturas diametralmente opuestas—.

Los problemas ecológicos y sociales de nuestro tiempo no nos permitirán retrasar indefinidamente la formulación de una práctica y una perspectiva sólidas. Los elementos individuales de estas ambigüedades de la libertad han adquirido una vida propia, tanto más porque nuestra neutralidad favorece la abstención, el repliegue y la renuncia. La sustitución continua de la razón por el racionalismo, de la ciencia por el cientifismo y de la ética por la

técnica amenaza con abolir nuestro sentido mismo de los problemas que existen, por no hablar de nuestra capacidad para resolverlos. Solo con detenernos un momento en la cuestión de la técnica nos daremos cuenta de que el vehículo va cada vez más rápido, y sin conductor. Por lo tanto, el compromiso y la comprensión nunca han sido tan necesarios como hoy. No me aventuro a decir si es ya o no demasiado tarde: ni el pesimismo ni el optimismo tienen sentido alguno ante los urgentes imperativos que afrontamos. Lo que hay que entender es que las ambigüedades de la libertad no son problemas inextricables, sino que hay maneras de resolverlos.

La reconstrucción de la razón como interpretación del mundo debe comenzar por una revisión de las premisas modernas del racionalismo, es decir, de su compromiso con la comprensión a través de la oposición. Este compromiso de naturaleza «oposicional», que es común a la razón objetiva tanto como a la subjetiva, proyecta toda «otredad» en términos rigurosamente antitéticos. La comprensión como tal depende de nuestra capacidad para controlar lo que hay que comprender —o, en términos más radicales, lo que hay que conquistar, subyugar, eliminar o absorber —. Al igual que sucede con la visión marxiana del trabajo, se dice que la razón establece su propia identidad a través de sus poderes de negatividad y soberanía. Un racionalismo activista, del tipo tan querido tanto al idealismo alemán como al pragmatismo norteamericano, es un racionalismo de conquista, no de reconciliación; de depredación intelectual, no de simbiosis intelectual. No es necesario insistir mucho en la necesidad de erradicar determinados fenómenos presentes en nuestro mundo, tales como la dominación, la explotación, el autoritarismo, la crueldad o la indiferencia ante el sufrimiento. Sin embargo, el hecho de que la «otredad» per se se conciba intrínsecamente en términos de oposición es algo que lastra nuestra capacidad de comprensión, dándole un sesgo instrumentalista: ocultos dentro de la dialéctica de la negatividad estricta se hallan los ardides filosóficos para emplear el poder como forma predominante de comprensión.

De la misma manera en que podemos justificadamente distinguir entre una técnica autoritaria y una técnica libertaria, así también podemos distinguir entre modos de razón autoritarios y modos de

razón libertarios. Esta distinción no es menos decisiva para el pensamiento y su historia de cuanto lo es para la tecnología. La forma creativa, reproductiva, que deseamos dar a una nueva comunidad ecológica requiere de la mediación de una razón libertaria, una razón que dé fe del animismo simbiótico de las tempranas sensibilidades prealfabetizadas sin caer prisionera de sus mitos y autoengaños. Aunque los rituales y las ceremonias nunca hayan persuadido a los animales para salir en busca del cazador, haríamos bien en respetar las plantas y animales que consumimos observando un protocolo, o tal vez incluso unas ceremonias, que reconozcan su integridad y subjetividad como seres vivos. Pues lo cierto es que aquí la naturaleza nos ha ofrecido un sacrificio que exige algún tipo de recompensa —incluso estética—. Ni siquiera somos nosotros los únicos participantes ni la audiencia exclusiva de este ceremonial; la vida nos rodea por todas partes y, a su manera, da fe de la nuestra. Nuestro hábitat, en efecto, no es meramente un lugar donde circunstancialmente vivimos; es también una forma de conciencia natural.

La racionalidad simbiótica que yo he llamado «libertaria» es una presencia ubicua, una sensibilidad, un estado mental, y no meramente una serie cerebral de pensamientos. Cosechar la vida y alimentarse ciegamente de ella es disminuir el sentido de la vida que hay en nosotros tanto como la realidad de la vida que nos rodea. Cuando se niega su estética y sus ceremoniales, una sensibilidad ecológica se vuelve mera fachada, lo que de forma tan frívola llamamos «pensamiento ecológico», o (por emplear la sórdida fórmula de un cierto medioambientalismo prominente) la noción de que en la naturaleza «no hay almuerzos gratis». Lo cierto, sin embargo, es que, en su visión del equilibrio ecológico, la racionalidad libertaria no concibe «almuerzos» ni «aperitivos». Antes bien, se trata de una redefinición de la «alteridad», no simplemente como un «tú», sino como la forma misma en que nos relacionamos con seres distintos de nosotros mismos. Nuestro acercamiento a todos los fenómenos particulares que constituyen la naturaleza es tan intrínseco a una racionalidad libertaria como las imágenes que nos formamos de ellos en nuestras mentes. De ahí que sea una práctica tanto como una perspectiva. La forma en que labramos la tierra o la forma en que plantamos en ella y cosechamos su producto —de hecho, cómo cruzamos un prado o

atravesamos un bosque— es coextensiva de la racionalidad que llevamos a los entornos que intentamos comprender. El «otro», desde luego, nunca somos completamente nosotros. Es parte de nosotros, así como nosotros somos parte de él. En la filosofía occidental, en particular en sus formas hegelianas, este hecho ha bloqueado inexorablemente la «alteridad» como tal en varias nociones de alienación. La alienación[228] concebida como Entäusserung no es análoga a la alienación concebida como Selbstentäusserung. La primera, que es la que Marx prefería, contempla la «otredad» —específicamente, los productos del trabajo humano— como una forma antagonista de cosificación que se impone contra el trabajador y por encima de él. Marx no confina en modo alguno la Entäusserung al capitalismo; aquella también surge en la relación misma de la humanidad con la naturaleza, ya que, bajo condiciones naturales, incluso el trabajo cooperativo, según Marx, «no es voluntario, sino natural, no en cuanto poder unido [de los trabajadores], sino como una fuerza ajena a ellos […] y que, por lo tanto, no pueden controlar, sino que, por el contrario, pasa a través de sus propias fases y estadios de poder, independientemente del ser humano, y hasta se diría incluso que rige su voluntad y acción». De ahí que Entäusserung, en el sentido antagonista de «distanciamiento», sea coextensivo al «arraigo» de la humanidad en la naturaleza —lo que supone otro ejemplo más de las atroces nociones que tenía Marx con respecto a la sociedad «salvaje»—, y que solo pueda anularse mediante la conquista de la naturaleza por parte de la humanidad.

En la ontología madura de Hegel, la alienación como «alteridad» es la Selbstentäusserung, o «autodistanciamiento» del Espíritu, es decir, la paulatina concreción de sus potencialidades en una autoconciencia. El autodistanciamiento no se relaciona con el antagonismo, sino con la completitud, la plenitud y la consumación. Si bien es cierto que el énfasis de Hegel en la negatividad es siempre innegable, también lo es que el filósofo lima una y otra vez sus asperezas, como hace, por ejemplo, en su visión del «amor verdadero». «En el amor, lo separado permanece», escribió en sus años de juventud, «pero lo hace en cuanto que algo unido, y ya no como algo separado; la vida (en el sujeto) siente la vida (en el objeto)».[229] Este sentido del distanciamiento como unidad en la diversidad atraviesa toda la dialéctica hegeliana de una forma tan

clara como lo hace su arrollador espíritu de antítesis. El concepto hegeliano de trascendencia (Aufhebung) nunca anticipa una noción de aniquilación pura y simple. Su negatividad consiste en anular lo «otro», a fin de absorberlo en un movimiento hacia una plenitud rica en su variedad.

Pero la noción hegeliana de alienación es estrictamente teórica. Si nos detenemos en ella demasiado tiempo, nos arriesgamos a tratar de explorar las diferentes modalidades de razón en unos términos puramente especulativos. La razón, tal y como he subrayado, tiene su propia historia natural y social, que proporciona mejores formas de resolver sus paradojas que las que nos ofrece una estrategia estrictamente intelectual. Posee además su propia antropología, que revela un acercamiento a la «alteridad» que se basa más en la simbiosis y la conciliación que en el distanciamiento y la oposición. La formación de la mente humana es inseparable de la socialización de la naturaleza humana en el momento del nacimiento y en los estadios tempranos de su desarrollo. Por muy significativa que sea la biología a la hora de conformar el sistema nervioso humano y su agudeza, en último término es la introducción gradual del niño recién nacido en la cultura lo que da a la razón su carácter específicamente humano. Debemos detenernos en este proceso formativo temprano si queremos hallar las condiciones germinales para una nueva forma de racionalidad libertaria, así como la sensibilidad que habrá de impregnarla.

La biología y la socialización, de hecho, coinciden precisamente en el punto donde el cuidado maternal es el factor más formativo en la aculturación infantil. Es obvio que la biología es importante, ya que el equipamiento neuronal de los seres humanos para pensar en términos simbólicos y generalizar más allá de la capacidad de la mayoría de los primates es un atributo físico tangible. El niño recién nacido afronta un largo periodo de dependencia biológica, que no solo le permite una mayor plasticidad mental a la hora de adquirir conocimientos, sino que también le ofrece tiempo suficiente para desarrollar lazos sociales fuertes con sus padres, hermanos y algún tipo de comunidad rudimentaria. No menos importante es la forma del propio proceso de socialización, que moldea íntimamente la mentalidad y sensibilidad de los jóvenes.

La razón le llega al niño antes que nada a través de los cuidados, el apoyo, la atención y la instrucción que le aporta la madre. Robert Briffault, en su trabajo pionero sobre los orígenes matriarcales de la sociedad, describe con precisión esta antropología de la razón. Observa que

un factor conocido que establece una profunda distinción entre la constitución del grupo humano más rudimentario y cualquier otro grupo animal es la asociación entre la madre y su prole, que constituye la única forma de verdadera solidaridad social entre los animales. Entre los mamíferos hay un incremento continuo en la duración de esa asociación, que es consecuencia de la prolongación del periodo de dependencia infantil, y que se correlaciona con una concomitante prolongación de la gestación y con el progreso en términos de inteligencia e instintos sociales.[230]

Podemos razonablemente cuestionar la afirmación de que «la relación entre madre e hijo es la única forma de verdadera solidaridad social entre los animales» —en particular, en lo que respecta a los primates, que tienen un repertorio sorprendentemente amplio de relaciones—. Pero si Briffault hubiera puesto el acento en que la relación entre madre e hijo es el paso inicial en el proceso de socialización —la cuna donde se crea la necesidad de consociación — habría estado en lo cierto. El papel que juega esta relación a la hora de dar forma a los procesos de la sensibilidad y del pensamiento humanos es simplemente gigantesco, sobre todo en lo que respecta a las culturas matricéntricas, en las que dicho proceso engloba la casi totalidad de la niñez.

En muchos aspectos, la civilización implica un proyecto a gran escala para deshacer el impacto de la nutrición, las formas de pensamiento y los cuidados maternos en la estructura caracterial de la descendencia. Toda la imaginería relacionada con el crecimiento lo que denota es, en definitiva, distanciamiento con respecto al mundo maternal, doméstico y de apoyo mutuo, el mundo de la atención y del amor (un mundo que constituye, por derecho propio, una sociedad venerable y muy factible), para ingresar en un mundo

que se ha vuelto informe, insensible y duro. Adaptar a la humanidad a la guerra, la explotación, la obediencia política y el gobierno implica deshacer no solo la «primera naturaleza» humana, la de tipo animal, sino también la «segunda naturaleza» humana, es decir, la del niño que vive bajo la dependencia y custodia protectora de la madre, en sus brazos y bajo su mirada.

Eso que de forma tan simplista llamamos «madurez» no suele ser un proceso éticamente deseable de crecimiento y humanización. Convertirse en un adulto «autónomo», «perceptivo», «experimentado» y «competente» implica unas condiciones que, desde un punto de vista histórico, poseen significados muy diversos, y que, si no se explican a la luz de las metas éticas, económicas y psicológicas que tenemos en mente, son tremendamente confusas. Lejos de los valores de una madre cuidadosa, el crecimiento del niño hacia la autonomía y la independencia se vuelve un adefesio cultural y un desastre psicológico, sobre todo cuando desemboca en la degradante dependencia del joven de los caprichos de un capataz insensible y egotista.

Ni la autonomía del joven ni la estructura de su carácter se benefician en nada de la «madurez» así entendida. El Oliver Twist de Dickens no es un estudio del crecimiento de la capacidad de un niño para sobrellevar la existencia, mientras se desarrolla desde la vida en un orfanato del siglo XIX hasta la supervivencia en el bullicio londinense. Antes bien, es el estudio de una sociedad deshumanizante que tiende a destruir cualquier sentido de simpatía, cuidado y solidaridad que el amor materno haya podido dejar en su estructura caracterial. En contraste, los «primitivos» niños hopis se encuentran en una posición inmensamente envidiable, cada uno con múltiples madres que los socorren y muchas relaciones amorosas que los instruyen. Ellos adquieren de la sociedad un regalo mucho mayor que esa «independencia» cuyo significado el capitalismo moderno ha redefinido para denotar «duro egotismo». De hecho, los niños adquieren el importantísimo regalo de la interdependencia, donde individuo y comunidad se apoyan mutuamente sin negar los valores de la amabilidad, la solidaridad y el respeto mutuo, que pasan a ser la herencia psíquica del niño y su derecho por nacimiento.

Esta herencia se forma no solo mediante la crianza y el cuidado maternos, sino también por medio de una racionalidad muy específica, que a menudo se esconde dentro de un término sensiblero como «amor de madre». Porque no es solamente amor lo que la madre le da de ordinario al niño, sino también una racionalidad de «alteridad» que se halla en las antípodas de su arrogante correspondiente moderno. Esta racionalidad más temprana es inmutablemente simbiótica. La evocación que hace Fromm del «amor materno» como un sentimiento de atención y cuidado espontáneo e incondicional, libre de cualquier tipo de obligación recíproca por parte del niño, es más amplia que la descosificación total de la persona que yo subrayaba anteriormente. «Amor materno» incluye también una racionalidad descosificadora que es casi universal en carácter, y que es, de hecho, una resubjetivación de la experiencia, que ve al «otro» dentro del nexo lógico de lo mutuo. El «otro» pasa a ser el componente activo que siempre ha sido en la historia natural y social, y no simplemente el alien alienado que es en la teoría marxiana, ni la «materia muerta» que es en la física clásica.

Al describir esta racionalidad libertaria, he enfatizado deliberadamente la palabra simbiótico. El doble significado de este término ecológico es importante: la simbiosis no solo incluye el mutualismo, sino también el parasitismo. Una racionalidad libertaria no es incondicional en sus observaciones, como puede serlo el «amor materno». De hecho, negar cualquier tipo de condición a la hora de juzgar la experiencia es ingenuo y miope. Pero sus precondiciones para la observación difieren de un racionalismo autoritario, estructurado en torno al extrañamiento y, en último término, en torno al mando y la obediencia. En una racionalidad libertaria, la observación siempre se sitúa dentro de un contexto ético que define el «bien» y que se estructura en torno al «autodistanciamiento» (por emplear el término de Hegel) que conduce a la completitud, la plenitud y la consumación (aunque lo hace más en un sentido ecológico que en el sentido metafísico que le daba Hegel). Una racionalidad libertaria eleva el principio de la ecología natural de unidad en la diversidad al nivel de la razón misma; evoca una lógica de unidad entre el «yo» y lo «otro», que reconoce la función estabilizadora e integradora de la diversidad que representa un cosmos de «otros», que se puede abarcar e

integrar simbióticamente. La diversidad y la unidad no se contradicen la una a la otra, como si fueran antinomias lógicas. Al contrario: la unidad es la forma de la diversidad, el patrón que le otorga sentido e inteligibilidad y, por lo tanto, el principio unificador no solo de la ecología, sino de la razón misma.

Una racionalidad libertaria que ponga el acento en la unidad de la «alteridad» no es una lógica de renuncia, pasividad ni sentimentalismo, que eran los cargos que le imputaba Jacob Bachofen, hace más de un siglo, en su obra Das Mutterrecht («Derecho materno») al amor de madre y al matriarcado. La simbiosis, tal y como ya he señalado, no niega la existencia de un parasitismo dañino que puede destruir a su huésped. Una racionalidad libertaria debe reconocer la existencia de un «otro», que es, en sí mismo, claramente antagonista. De hecho, la capacidad para manipular la naturaleza y para funcionar activamente en la historia natural y social es un anhelo deseable, no un mal. Pero la actividad humana se espera que tenga lugar en un contexto ético de virtud, y no en un contexto de utilidad y eficiencia exento de valores. El mentalismo tiene una historia natural y social que valida objetivamente nuestros conceptos de lo «bueno». Nuestra misma capacidad para formar esos conceptos a partir del amplio repertorio del desarrollo natural en todos sus grados y formas deriva de esta historia natural de la subjetividad. La humanidad, como parte de esta historia natural, tiene intrínsecamente derecho a participar en ella. Como agente único de conciencia, la humanidad puede aportar la voz de la racionalidad interna de la naturaleza, en forma de pensamiento y acción autorreflexiva. La razón libertaria trata de mitigar conscientemente la destrucción ecológica, tanto en el ámbito de la ecología social como en el de la ecología natural.

De hecho, la estructura formal de la razón dialéctica y analítica solo precisaría de una ligera modificación para dar cabida a una racionalidad libertaria. Lo que tendría que cambiar decisivamente, sin embargo, es la orientación abrumadora de los cánones racionales, tendentes al control, a la manipulación, a la dominación y al extrañamiento, y que confluyen en el racionalismo autoritario. En su orientación hacia la simbiosis ecológica, la razón libertaria opondría una visión contrapuesta, pero sin lugar a dudas esto puede contemplarse como una influencia sesgada, que en sí no es ni más

ni menos justificable que el sesgo del racionalismo autoritario. Con todo, los sesgos no nacen del aire. No solamente existen siempre en todas las orientaciones que mantengamos, sino que su impacto en el pensamiento es tanto más insidioso cuando su existencia se niega, en nombre de la «objetividad» y de una epistemología «sin valores».

No es a la interacción entre categorías intelectuales abstractas donde debemos acudir para validar las presuposiciones que subyacen detrás de todos nuestros puntos de vista. Antes bien, a la hora de comprobar estas presuposiciones hemos de volver la vista a la experiencia misma, a la historia natural y a la historia social. Esa «segunda naturaleza» humana, estructurada en torno a la crianza, al apoyo mutuo y a un mundo descosificado de la experiencia (frente a un mundo guiado por el dominio, el propio interés y la explotación), no la hallaremos solo en la naturaleza propiamente dicha, sino también en los «cuidados maternos», es decir, en la cuna misma de la consociación humana. Es en esta cuna social donde se forman los cánones primordiales de la razón. La historia de la razón en la historia de la «civilización» no es un relato de la sofisticación de esta racionalidad germinal conforme a líneas libertarias; más bien al contrario, es la historia de la vasta empresa política y psicológica orientada a extirpar brutalmente esta racionalidad en interés de la dominación, y a suplantarla por la «tercera naturaleza» de la autoridad y el gobierno. Esa palabra fétida, «modernidad», así como la confusión que promueve entre la atomización personal y la «individualidad», bien puede delimitar una era en la que la cuna de la razón ha sido finalmente demolida.

Una nueva ciencia que coincida con la razón libertaria, a su vez, tiene la responsabilidad de redescubrir lo concreto, que resulta crucial para esta empresa. Por irónico que parezca, los «paradigmas» que se contraponen a otros «paradigmas», cada uno de ellos iluso y ajeno a la historia natural y a la realidad ecológica donde deberían inscribirse, están cada vez más al servicio de los fines del instrumentalismo, con su inevitable manipulación de mente y sociedad. Por paradójica que pueda parecer, la abstracción de la ciencia con respecto a la metodología (abstracción facilitada en gran medida por los «paradigmas» científicos) tiende a

transformar el propio proyecto científico en un problema de método o, por decirlo más claramente, en un problema de estrategias instrumentales. La confusión entre ciencia en cuanto conocimiento, o Wissenschaft, y ciencia en cuanto «método científico» nunca ha sido adecuadamente desentrañada. Desde la época de Francis Bacon, la identificación de la verificación científica con la ciencia misma ha dado prioridad a la técnica sobre la realidad y ha promovido la tendencia a reducir nuestra comprensión de la realidad a una cuestión de mera metodología. Recuperar la supremacía de lo concreto —con su solidez y su riqueza de cualidades y diferencias—, por encima y más allá del concepto trascendental de ciencia como método, supone dar una bofetada en la cara de cierto intelectualismo arrogante con la mano desnuda de la realidad. Invadidos como estamos hoy en día por un dualismo neokantiano y un trascendentalismo que le ha dado a la mente «una vida propia» —suplantando la realidad de la historia por un mito mentalizado de «etapas históricas», la realidad de la sociedad por «diagramas de flujo» y la realidad de la comunicación por la «metacomunicación»—, la recuperación de lo concreto es una empresa que no solo implica ventilación intelectual, sino también desintoxicación intelectual. Pensemos lo que pensemos de la versión intelectualizada del anarquismo defendida por Paul Feyerband, haremos bien en valorar su obra, ya que ha abierto las ventanas de la ciencia moderna al aire fresco de la realidad.

La «ciencia» debe convertirse en las muchas ciencias que constituyen su propia historia, desde el animismo a la física nuclear; por lo tanto, debe responder a las muchas «voces» emitidas por la historia natural. Pero estas cosas hablan el lenguaje de los hechos que constituyen la naturaleza a diferentes niveles de su desarrollo. Son hechos concretos y detallados; en efecto, es su misma diversidad como hechos concretos lo que hace que la organización de la sustancia sea un drama de formas cada vez más complejas de «autoorganización molecular» (por emplear el lenguaje de la bioquímica). Reconocer la especificidad de estos hechos, su carácter único en cuanto formas que enriquecen la empresa del conocimiento, no implica reducir la ciencia a un crudo empirismo que sustituya la necesidad que tiene el científico de generalizar. Caer en las generalizaciones que tratan de eludir estos hechos concretos, encadenándolos a criterios puramente intelectuales de

«verdad» y «método científico» —tomando de la realidad lo que es cuantitativo, a costa de lo cualitativo—, supone rechazar como «paradigmas» arcaicos una amplia herencia de verdades, cuyo valor radica a menudo en una visión de la realidad más rica, más cualitativa.

Ni siquiera la ecología natural ha sido inmune a esta orientación. De hecho, ya está pagando una dura pena en lo que respecta a su antaño prometedora amplitud de miras, por culpa de sus tentativas de ganar una «credibilidad» científica; así, ha renunciado al respeto que sentía por el carácter único y cualitativo de cada ecosistema, para, en lugar de ello, describir el ecosistema en términos de valores energéticos y diagramas de flujo. El reduccionismo y la teoría de sistemas se han apuntado otra victoria más. De ahí que uno de los problemas clave de la ciencia siga vigente. El científico debe aproximarse a la naturaleza por lo que esta realmente es: activa, en desarrollo, emergente y deliciosamente variada en su riqueza de especificidad y formas.

Por último, la técnica debe dejar que sus «artes naturales» ejerzan su influencia en sus «actividades artificiales», tratando en lo posible que los procesos naturales regresen a la techné. Aquí no me refiero solo a la necesidad tradicional de integrar la agricultura y la industria, sino a la necesidad de cambiar nuestro concepto mismo de industria. El empleo del término latino industria para denotar en primer lugar un dispositivo o artefacto, en lugar de «diligencia», es relativamente reciente. En nuestros días, la palabra «industria» se ha vuelto casi un sinónimo de producción organizada en torno a las máquinas y sus productos, o «manufacturas». La industria y sus máquinas, a su vez, promueven una orientación pública muy especial: las vemos como instrumentos racionalmente dispuestos y en gran medida automatizados, concebidos y diseñados por la mente humana con el fin de moldear y transformar «materias primas» y «recursos naturales». El acero, el vidrio, el caucho, el cobre y el plástico que se transforman en vehículos de motor; el agua y los ingredientes químicos que dan lugar a la Coca-Cola; incluso la madera que es transformada en muebles producidos a gran escala, así como la carne con la que se hacen las

hamburguesas: en todo esto no se ve más que manufacturas, productos de la industria. En su forma terminada, estos productos no guardan ya ninguna semejanza con los metales, minerales, vegetación o animales de los que se derivan. Montados o empaquetados, son resultados transformados de procesos que reflejan no las fuentes, sino el mero trasfondo de sus materiales constitutivos. El artesano de la antigüedad añadía constantemente una dimensión natural a los productos de sus «actividades artificiales» —por ejemplo, cuando tallaba las patas de los sofás para que parecieran extremidades de animal, o cuando pintaba las estatuas con colores sensuales—. Pero la escasa ornamentación que la industria moderna añade a sus productos es explícitamente geométrica y antinatural —o, más específicamente, inorgánica, en su pasión por la «honestidad» de los materiales reconvertidos con los que funciona—.

Esta extraordinaria —y, de hecho, patológica— disociación entre la naturaleza y sus resultados manufacturados proviene de una interpretación de la técnica que es en gran medida de carácter mítico. Los productos de la industria moderna son literalmente desnaturalizados. Como tales, se convierten en meros objetos de consumo o disfrute. No muestran asociación alguna con el mundo natural del que provienen. En la mente de la población en general, un producto está más íntimamente asociado con la empresa que lo manufactura que con el mundo natural que hizo posible su producción y su misma existencia. Un coche es un Datsun o un Chevrolet, no un vehículo que proviene de metales, minerales, árboles y pieles de animales; una hamburguesa es un Big Mac, y no los restos de un animal que un día deambuló por una región distante de tierras de pasto. El empaquetado oculta el maíz y los campos de trigo del Medio Oeste bajo las etiquetas de las corporaciones Del Monte, General Foods y Pepperidge Farm. De hecho, cuando decimos que un producto, un alimento o incluso una terapia es «natural», lo que normalmente queremos decir es que es «puro» o «no está adulterado», y no que proviene de la naturaleza.

Lo que esta orientación —o falta de orientación— revela no es meramente que la publicidad y los medios han grabado nombres corporativos en nuestras mentes con el fin de guiar nuestras preferencias y poder adquisitivo. Más significativo es quizá el hecho

de que la fabricación estricta del producto —desde la mina, la granja y el bosque hasta la fábrica, la planta textil y la instalación química— ha reducido todo el proceso técnico a un misterio. En su sentido arcaico, el «misterio» era un proceso místico de inspiración divina (como era el caso, por ejemplo, de la metalurgia); sin embargo, el misterio que rodea la producción moderna es más mundano. Simplemente desconocemos, más allá de nuestra estrecha esfera de experiencia, cómo se producen los objetos más cotidianos de nuestras vidas. La disociación entre producción y consumo, entre granja y fábrica (por no hablar de la disociación entre fábrica y consumidor) es tan absoluta que literalmente somos los clientes ciegos de un formidable aparato industrial sobre el que no tenemos ningún control y del que no sabemos casi nada.

Pero este aparato es a su vez el «cliente» de un mundo natural enormemente complejo, y que rara vez comprende en términos que no sean estrictamente técnicos. Pensamos en la naturaleza como en un «aparato» industrial no humano. «Fabrica» productos (según entendemos vagamente), que tratamos como si fueran un fenómeno industrial: con nuestro uso intensivo de químicos en agricultura, nuestras factorías marinas de peces y ballenas, nuestros dispositivos industriales de matanza y nuestra desnaturalización de enteras regiones continentales a la condición de meros departamentos fabriles. Normalmente, verbalizamos esta concepción industrial de la naturaleza con un lenguaje tomado de la mecánica, la electrónica y la cibernética. Nuestra descripción de los procesos no humanos o naturales, regulados por feedbacks, como sistemas donde «introducimos» nuestros inputs y nuestros outputs, es un fiel reflejo de la forma en que hemos «enrarecido» el mundo natural (por emplear el vívido término de Paul Shepard) para cumplir los fines de la dominación industrial.

Lo que hay de más importante en nuestra desnaturalización de los fenómenos naturales es el hecho de que las principales víctimas somos nosotros mismos, que, de esta forma, pasamos a ser los «objetos» mejor controlados de nuestra propia industria. Somos sus víctimas porque no somos conscientes de la forma en que, tanto técnica como psicológicamente, la industria nos controla. Ha regresado la techné como misterio, pero ya no como proceso místico o encantado del que el agricultor o el artesano participaba

totalmente. Nosotros no participamos en el proceso industrial moderno, excepto como agentes altamente especializados. De ahí que no seamos conscientes de cómo es el proceso, ni que tampoco —menos todavía— seamos capaces de ejercer ningún grado de control sobre el mismo. Cuando decimos que la industria moderna se ha vuelto demasiado compleja, lo que normalmente queremos decir es que nuestro conocimiento, saberes, preparación y tradiciones para fabricar o cultivar nuestros medios de vida han sido usurpados por una formidable maquinaria social, a menudo carente de sentido, que nos hace incapaces de lidiar con los más elementales imperativos vitales. Sin embargo, no es la complejidad de la maquinaria lo que inhibe nuestra capacidad para afrontar estos imperativos; antes bien, son las nuevas reglas del juego que denominamos «sociedad industrial» las que, al reestructurar nuestras mismas vidas, se han interpuesto entre los poderes de la racionalidad humana y los poderes de la fecundidad de la naturaleza. La mayor parte de los occidentales somos incapaces de plantar y cosechar un huerto, talar un árbol y construir con él un refugio; incapaces de reducir y fundir metales, matar y preparar animales para alimentarnos y abrigarnos con sus pieles; incapaces, en suma, hasta de preservar alimentos y otros bienes perecederos. Estas vulnerabilidades elementales no son producto de una complejidad intrínseca a la hora de asegurarnos nuestros medios de vida, sino de una ignorancia en cuanto a esos mismos medios: ignorancia que ha sido deliberadamente promovida por un sistema de clientelismo industrial.

La fábrica no nació de una necesidad de integrar el trabajo con la maquinaria moderna. Más bien al contrario, esta piedra angular de lo que llamamos sociedad industrial nació de la necesidad de racionalizar el proceso de trabajo, es decir, de intensificarlo y explotarlo más eficazmente de cuanto los empresarios podían nunca lograr en las industrias tempranas, basadas en un sistema artesanal autorregulado. Sidney Pollard, citando a un observador de la era preindustrial,[231] señala que los trabajadores que eran libres para regular su propio tiempo en cuanto que artesanos domésticos rara vez trabajaban la jornada moderna de ocho horas, ni la semana de cinco días. «Los tejedores acostumbraban a “jugar con frecuencia todo el día del lunes y gran parte del martes, y trabajaban a última hora del jueves por la noche, y con frecuencia toda la noche del

viernes"», para tener la ropa lista para el sábado, día de mercado. Esta falta de regularidad o «naturalidad» en el ritmo y la intensidad de los sistemas tradicionales de trabajo contribuyó a alimentar las salvajes concepciones antinaturalistas de la burguesía, y su manía de control social, en mayor medida de cuanto pudieron haberlo hecho los precios o las exigencias salariales de sus empleados. Más que cualquier factor técnico, esta irregularidad llevó a la racionalización del trabajo bajo un único conjunto de mando, a una disciplina de trabajo y a la regulación del tiempo que dieron lugar a la fábrica moderna, la cual, a menudo, carecía de los desarrollos técnicos que identificamos con la Revolución Industrial. Antes de que se empezaran a usar la máquina de vapor, el telar mecánico y la lanzadera volante —y, de hecho, antes de que estas máquinas fueran siquiera concebidas—, la máquina de hilar tradicional, el telar manual o el tinte de cuba, que antaño poblaron las áreas laborales, se ensamblaban en grandes cobertizos, sobre todo para movilizar a los trabajadores, regularlos severamente e intensificar la explotación de su trabajo.

Por lo tanto, el propósito inicial de la fábrica era dominar el trabajo y destruir la independencia del trabajador con respecto al capital. La pérdida de esta independencia incluía la pérdida del contacto por parte del trabajador con el cultivo de alimentos. La legislación parlamentaria inglesa de finales del siglo XVII reconocía que «se ha mantenido la costumbre por tiempo inmemorial […] de cesar la tejeduría cada año en época de cosecha», para que los tejedores y los hilanderos pudieran «dedicar su tiempo a la cosecha». En una fecha tan reciente como principios del siglo XIX, esta práctica estaba lo suficientemente extendida como para merecer un comentario en el Manchester Chronicle,[232] que informaba de que se esperaba que muchos tejedores ayudaran en las labores de recogida de finales del verano y principios del otoño en las granjas cercanas a la ciudad.

El desplazamiento periódico de trabajadores desde las fábricas a los campos no debería considerarse un acto de generosidad bucólica por parte de las clases dirigentes de Inglaterra. Hasta la década de 1830, los terratenientes ingleses siguieron manteniendo la iniciativa, políticamente hablando, sobre la burguesía industrial. Los trabajadores que dejaban las fábricas durante la cosecha para

trabajar en el campo eran simplemente transportados de un ámbito de explotación a otro. Sin embargo, para ellos mantener sus habilidades agrarias —habilidades que luego sus hijos y nietos perderían por completo— tenía una importancia intrínseca. Vivir en una finca rural, ya fuera como artesano o como trabajador de fábrica doméstica, a menudo implicaba cultivar un huerto familiar, cuidar una vaca, preparar el propio pan y saber hacer las reparaciones cotidianas en el hogar. La eliminación total de estas capacidades y medios de vida del trabajador pasó a ser un imperativo industrial.

La dependencia total del trabajador de la fábrica y del mercado de trabajo industrial era una condición sine qua non para el triunfo de la sociedad industrial. La planificación urbana de aquel momento, junto con la congestión urbana, las largas jornadas laborales, la laxitud moral con que se toleraba el alcoholismo de la clase obrera y una división del trabajo altamente especializada fueron factores que fusionaron las necesidades de explotación con una política deliberada de proletarización. La necesidad de destruir cualquier medio de vida independiente del trabajador —lo que pudiera extraer de la tierra o de su patio trasero, su simple destreza en el manejo de las herramientas, gracias a la cual obtenía calzado, vestido y muebles para la familia— tenía que ver con el propósito de reducir al proletariado a la condición de absoluta impotencia ante el capital. Con esa impotencia llegó también la abulia, una corrosión del carácter y de la comunidad y el declive de la fibra moral. Todo ello iba a hacer del obrero inglés uno de los miembros más dóciles de una clase explotada durante los últimos dos siglos de historia europea. El sistema fabril, con su necesidad de grandes contingentes de trabajo no cualificado, lejos de otorgar a los trabajadores una mayor movilidad y flexibilidad ocupacional (como afirmaron Marx y Engels) lo que hizo fue reducirlos a vagabundos sociales sin rumbo.

Volver a contagiar las «actividades artificiales» del espíritu de las «artes naturales» no es simplemente un proyecto esencial de la ecología social, sino que es además una empresa ética para rehumanizar la psique y desmitificar la techné. La plenitud de la sociedad y de la persona, para vivir una vida total y no fragmentada, es una condición previa para el surgimiento de la

individualidad y de su impronta social histórica: la autonomía. Esta visión, lejos de negar la necesidad de comunidad, siempre la ha dado por sentada. Sin embargo, su noción de comunidad es la de la comunidad libre, donde la interdependencia —y no la disyuntiva dependencia/«independencia»— proporciona los polifacéticos ingredientes sociales de la personalidad y de su desarrollo. Si nosotros (a la manera de Friedrich Engels, cuando rechazó con desdén, como «reaccionarias» y atávicas, las peticiones de jardines para obreros que hicieron los proudhonianos alemanes)[233] hipostasiamos la autoridad industrial, la jerarquía y la disciplina como perenne desiderátum tecnológico, estaremos restringiendo la condición humana del trabajador —ahora asalariado— y destinando las «actividades artificiales» a una fábrica embrutecedora. En este punto, el marxismo articuló el proyecto burgués de forma más coherente y con más claridad que los apologistas liberales más descarados. Al tratar la fábrica y el desarrollo técnico como algo socialmente autónomo (por emplear el excelente término de Langdon Winner),[234] el «socialismo científico» pasaba por alto el papel que la fábrica, con su elaborada estructura jerárquica, ha jugado a la hora de extender el condicionamiento de los trabajadores para la obediencia y la subyugación, desde la infancia hasta la edad adulta.

En contraste, una ecología social radical no solo alude a cuestiones tradicionales, tales como la convergencia entre agricultura e industria, sino que cuestiona también la estructura de la propia industria. Cuestiona la fábrica concebida como base imperecedera para la mecanización —e incluso la propia mecanización, concebida como sustituto de esa «maquinaria», exquisitamente biótica, que hemos dado en llamar cadenas de alimentación y redes de alimentación—. En nuestros días, cuando la cadena de montaje corre el riesgo evidente de colapsar ante las neurosis masivas de sus «operarios», la cuestión de disolver la fábrica —o, de hecho, de devolverle a la manufactura su sentido original, de actividad manual, en lugar de muscular y «megaindustrial»— se ha convertido en una prioridad de enorme importancia social. Forzando un poco la metáfora, la naturaleza es una «industria» biótica por derecho propio. La vida del suelo se desintegra, se transforma y vuelve a configurar todos los «materiales» o nutrientes que hacen posible la existencia de la vegetación terrestre. La red

alimentaria inmensamente compleja que sustenta una brizna de hierba y un tallo de trigo es un indicio de que los propios procesos bióticos pueden reemplazar a muchos procesos estrictamente mecánicos. Ya estamos aprendiendo a purificar el agua contaminada por medio de bacterias y algas que desintoxican los agentes contaminantes, y empleamos plantas y animales acuáticos para absorber dichos agentes como nutrientes. Se han diseñado sistemas de acuicultura relativamente cerrados en tubos solares translúcidos, que emplean los desechos de los peces como nutrientes con los que mantener una elaborada cadena alimenticia de pequeñas plantas y animales acuáticos. Los peces, a su vez, se alimentan de la misma vegetación que se nutre de sus desechos. De esta forma, las toxinas naturales se reciclan a través de la red alimenticia para, en último término, proporcionar nutrientes a animales comestibles; los productos desechables y tóxicos del metabolismo del pez son reconvertidos en el «suelo» en forma de alimento para peces.

Incluso los procesos mecánicos simples que implican movimiento físico —como, por ejemplo, las masas de aire movidas mediante bombas— tienen su análogo no mecánico en la convección del aire por medio del calor solar. Los invernaderos solares integrados en estructuras familiares no solo proporcionan calor y comida, sino también control de la humedad por medio de la vegetación. Las pequeñas parcelas de vegetales variados, los llamados «huertos intensivos franceses», no solo permiten olvidarse de la necesidad de emplear fertilizantes industriales y pesticidas tóxicos, sino que también proporcionan un inmejorable estímulo para convertir en abono los desechos domésticos de la cocina. De esta forma, la proverbial «ley del retorno» de la naturaleza puede aplicarse no solo para promover la fecundidad natural, sino también para constituir la base de la economía ecológica de subsistencia.

Podrían citarse casi infinitas variedades de alternativas bióticas a los sistemas mecánicos, costosos y brutales, que mueven la industria moderna. El problema de reemplazar estos últimos por los primeros no es en absoluto insuperable. Una vez que centremos nuestra imaginación en estos desafíos, lo más probable es que el ingenio humano entable una relación virtuosa con la fecundidad de la naturaleza. Ciertamente, las técnicas existentes para transformar

todas estas alternativas en realidades están al alcance de la mano. El problema más importante que se nos plantea, sin embargo, no es estrictamente técnico, sino que podría derivarse del hecho de que no viéramos en estas nuevas técnicas bióticas sino meras tecnologías. Lo que no hemos reconocido claramente son las condiciones sociales, culturales y éticas que hacen que nuestros sustitutos bióticos de las tecnologías industriales sean significativos desde un punto de vista ecológico y filosófico. Pues lo que debemos detener no es simplemente el saqueo y la simplificación de la naturaleza; no menos importante es detener el saqueo y la simplificación del espíritu humano, de la personalidad humana, de la comunidad humana, de la idea humana de «bien» y de la propia fecundidad de la humanidad dentro del mundo natural. De hecho, debemos contrarrestar estas tendencias con un programa radical de renovación social.

Llegados a este punto, es necesario hacer una advertencia crucial. Una orientación puramente técnica hacia la horticultura orgánica, hacia los dispositivos de energía solar y eólica, hacia la acuicultura, la salud holística y similares, seguiría albergando dentro de sí el íncubo de la racionalidad instrumental, que amenaza nuestra capacidad misma para desarrollar una sensibilidad ecológica. Una tecnocracia medioambientalista no es más que una jerarquía vestida de verde; de ahí que sea tanto más insidiosa, porque se camufla con el color de la ecología. La prueba más certera que podemos emplear para distinguir las técnicas medioambientales de las ecológicas no tiene nada que ver con el tamaño, la forma o la elegancia de nuestras herramientas y máquinas, sino con los fines sociales a los que deben servir, con la ética y las sensibilidades que las guían y las integran y con los desafíos y cambios institucionales que implican. El hecho de que sus fines, ética, sensibilidades e instituciones sean libertarias o meramente logísticas, emancipadoras o meramente pragmáticas, comunitarias o meramente eficientes —en suma, ecológicas o meramente medioambientalistas— determinará de manera directa la racionalidad que sustenta las técnicas e intenciones que guían su curso. Las tecnologías alternativas podrán traer a nuestras vidas el sol, el viento y todo un mundo de fauna y flora como participantes en un proyecto ecológico común de reunión y simbiosis. Pero el carácter «estrecho» o estrictamente «apropiado» de estas tecnologías no despeja necesariamente la

posibilidad de que sigamos intentando reducir la naturaleza a un objeto de explotación. Antes bien, hemos de resolver las ambigüedades de la libertad en términos existenciales: por medio de principios e instituciones sociales, así como de una ética común, que haga de la libertad y la armonía una realidad.

■

[205] Para que estas observaciones en favor de la conciencia no les parezcan un poco idealistas a los acólitos del «socialismo científico», merece la pena señalar que también Marx basó sus esperanzas últimas de una sociedad nueva en la conciencia —esto es, en la conciencia de clase—. En este sentido, hablar de conciencia de clase como resultado de factores materiales o económicos no juega en contra de Marx: a fin de cuentas, la debacle medioambiental, la destrucción de la comunidad humana y la amenaza de la extinción nuclear no son desafíos menos materiales que el colapso económico, la alienación y el imperialismo. Sin embargo, sí se echan en falta en el «socialismo científico» una orientación ética y una sensibilidad ecológica que pudieran limar un poco su crudo cientifismo —un cientifismo que reduce el «principio esperanza» a mero egotismo y autosatisfacción—.

[206] Max Horkheimer, The Eclipse of Reason (Nueva York, Oxford University Press, 1947), p. 8.

[207] Herbert Marcuse, One-Dimensional Man (Boston, Beacon Press, 1964), p. 236.

[208] Paul Shepard, The Tender Carnivore and the Sacred Game (Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1973), p. 10. Las cursivas son mías.

[209] Max Scheler, citado en William Leiss, The Domination of Nature (Nueva York, George Braziller, 1972), p. 95.

[210] La extensa literatura sobre estas cuestiones surge en la primera mitad del siglo XX, con el declive del mecanicismo y la emergencia del relativismo. Si dejamos a un lado la obra pionera de los pensadores de finales del siglo XIX, nos viene a la mente la

influencia de Science and the Modern World, de Whitehead, la visión sinóptica de The Idea of Nature, de Collingwood, así como las discusiones generadas por The Structure of Scientific Revolutions, de Kuhn, Problems of Life, de Bartalanffy, The Evolution of Human Nature, de Herrick y, en particular, la admirable The Phenomenon of Life, obra de Hans Jonas, que quizá solo ahora está recibiendo la atención que merece.

[211] Francis Bacon, «The Great Instauration», en E. A. Burtt (ed.), The English Philosophers (Nueva York, Modern Library, 1939), pp. 5-25.

[212] Aquí, Horkheimer y Adorno (y la Escuela de Fráncfort en general) verdaderamente nos hacen un flaco favor, al imputar la dominación a la emergencia de la razón como tal. La forma en que Horkheimer desarrolla este argumento es muy ilustrativa, y revela la diferencia básica que existe entre su estrategia teórica y la que se plantea en el presente libro. «Si uno tuviera que hablar de una enfermedad que afectara a la razón», observa Horkheimer, «esa enfermedad debería entenderse no como una dolencia que hubiera atacado a la razón en un momento histórico concreto, sino como algo inseparable de la naturaleza de la razón en la civilización tal y como la hemos conocido hasta ahora. La enfermedad de la razón consiste en que la razón nació de la urgencia del hombre de dominar la naturaleza, y la "recuperación" depende del análisis del carácter de la enfermedad original —y no de una cura de los últimos síntomas—. La verdadera crítica de la razón deberá desvelar necesariamente las capas más profundas de la civilización y explorar su historia más temprana. Desde los tiempos en que la razón se convirtió en el instrumento para la dominación de la naturaleza humana y extrahumana por el hombre —esto es, desde su principio mismo— se ha visto frustrada en su propio intento de descubrir la verdad. Esto se debe al hecho mismo de que la razón hizo de la naturaleza un mero objeto, y a que no logró discernir su propio rastro en esta cosificación, en los conceptos de la materia y de las cosas tanto como en los de los dioses y el espíritu. Uno podría decir que la locura colectiva que hoy impera, desde los campos de concentración hasta las reacciones de la cultura de masas de apariencia más inofensiva, estaba ya presente de manera germinal en la cosificación primitiva, en la primera contemplación

calculadora que el hombre hizo del mundo en cuanto que presa». Véase Horkheimer, The Eclipse of Reason (Nueva York, Oxford University Press, 1947), p. 176.

Si nuestra disquisición sobre la sociedad orgánica es correcta, entonces esto es una calumnia contra la predación y el animismo primitivos. Pero aún más significativo es el hecho de que esta imagen cuasimarxiana del proyecto humano de conquistar la naturaleza empieza con mal pie; el objeto más temprano de dominación no fue la naturaleza, sino la propia humanidad —en concreto, las mujeres y los niños—. De hecho, incluso después del surgimiento de la jerarquía, la cosificación de los fenómenos por parte de la razón estaba centrada sobre todo en la dominación del «hombre por el hombre», mucho antes de que la «idolatría de la naturaleza» sucumbiera a la filosofía secular y a la ciencia. Marcuse no resuelve de ninguna manera el error de sus colegas al plantear una «Nueva ciencia» que se estructuraría en torno a un «dominio» no represivo, sino liberador de una naturaleza que «siempre seguirá siendo el objeto que se opone [¡!] al sujeto en desarrollo». En efecto, si a Horkheimer no se lo puede acusar de incoherencia, las observaciones de Marcuse están plagadas de este tipo de contradicciones.

[213] Aristóteles, «On Interpretation» (trad. de McKeon), en The Basic Works of Aristotle (Nueva York, Random House, 1968), 19a22-29.

[214] Aristóteles, «On Generation and Corruption», en ibid., 336b27.

[215] Ibid., 744b16.

[216] Véase G. W. F. Hegel, Lectures on the History of Philosophy, vol. I (Nueva York, Humanities Press, 1955), p. 22. Para el lector familiarizado con la filosofía aristotélica no se puede dejar de señalar lo mucho que Hegel tomó prestado del pensador griego. Este pasaje contiene las nociones aristotélicas de sustancia (ousía), privación, causación y teleología —que, para Aristóteles, es simplemente la doctrina de que cada cosa se tiene a sí misma como su propio fin y debe estudiarse como una comprensión de su propia forma—.

[217] Stephen Toulmin y June Goodfield, The Architechture of Matter (Nueva York, Harper & Row, 1962), p. 28.

[218] Ibid., p. 33.

[219] Ibid., p. 32.

[220] Ibid., p. 37.

[221] Aristóteles, «Politics», en The Basic Works of Aristotle, 1278a8.

[222] Claude Mossé, The Ancient World at Work (Nueva York, W. W. Norton & Co., 1969), pp. 27-28.

[223] Ibid., p. 27.

[224] Thomas Jefferson, Notes on the State of Virginia (Nueva York, Harper & Row, 1964), p. 157.

[225] Alexis de Tocqueville, Journey, citado en John F. Kasson, Civilizing the Machine (Nueva York, Penguin Books, 1976).

[226] Kasson, Civilizing the Machine, p. 69.

[227] Ibid., pp. 73-74, 75.

[228] Véase Joachim Israel, Alienation (Boston, Allyn and Bacon, Inc., 1971), pp. 23, 28.

[229] G. W. F. Hegel, Early Theological Writings (Filadelfia, The University of Pennsylvania Press, 1971), p. 305.

[230] Robert Briffault, «The Evolution of the Human Species», en V. F. Calverton (ed.), The Making of Man (Nueva York, Modern Library, 1931), pp. 765-766.

[231] Citado en Sidney Pollard, «Factory Discipline in the Industrial Revolution», Economic History Review, vol. 16, núm. 2 (1963), p. 256.

[232] Citado en Dan Clawson, Bureaucracy and the Labor Process

(Nueva York, Monthly Review Press, 1980), p. 40. Véase también «Listen, Marxist!», en mi obra Post-Scarcity Anarchism, así como este estudio extraordinario sobre el proceso de racionalización del trabajo: John y Paula Zerzen, Industrialism and Domestication (Seattle, Black Eye Press, 1979).

[233] Friedrich Engels, The Housing Question (Moscú, Progress Publishers, 1970).

[234] Langdon Winner, Autonomous Technology (Cambridge, MIT Press, 1977).

12

Una sociedad ecológica

Al cabo de unos diez milenios de una muy ambigua evolución social, debemos retornar al seno de la evolución natural, y ello no solo para sobrevivir al peligro de la catástrofe ecológica y de la inmolación nuclear, sino también para recuperar nuestra propia fecundidad en el mundo de la vida. Con esto no quiero decir que debamos regresar a las formas de vida primitivas de nuestros primeros ancestros, ni renunciar a la actividad y a la techné en favor de una imagen idílica de la pasividad y del conformismo bucólico. Estamos difamando al mundo natural cuando negamos su actividad, su pujanza, su creatividad y desarrollo, tanto como su subjetividad. La naturaleza nunca está aletargada. Nuestra reincorporación en la evolución natural es tanto una humanización de la naturaleza como una «naturalización» de la humanidad.

La verdadera cuestión es la siguiente: ¿en qué punto se enfrentaron entre sí —o, simplemente, se separaron— humanidad y naturaleza? La historia de la «civilización» ha sido un proceso constante de extrañamiento —y de creciente antagonismo— con respecto a la naturaleza. Hoy en día, más que en ningún momento del pasado, hemos perdido de vista el telos que nos hace ser un aspecto de la naturaleza (y no meramente en relación con nuestras propias «necesidades» e «intereses», sino también con los sentidos inherentes a la naturaleza misma). Nada menos que el idealista alemán Fichte nos recordó, dos siglos atrás, que la humanidad es naturaleza que se ha hecho consciente de sí misma. Nos recordó que nosotros hablamos en nombre de una plenitud mental capaz de articular el poder latente de la naturaleza para la autorreflexión y

para funcionar dentro de sus márgenes, siendo ella misma su propia corrección y guía. Sin embargo, esta noción presupone que existimos suficientemente dentro de la naturaleza, y que somos suficientemente parte de ella, como para funcionar en su nombre. El error patente de Fichte consistió en asumir que una posibilidad es un hecho. No somos naturaleza que se ha vuelto consciente de sí misma en mayor medida de cuanto somos humanidad que se ha vuelto consciente de sí misma. Es posible que la razón nos conceda la capacidad para jugar este papel, pero nosotros y nuestra sociedad seguimos siendo totalmente irracionales: de hecho, somos un peligro para nosotros mismos y para todo lo que vive a nuestro alrededor. Nosotros no hacemos explícitos los significados implícitos de la naturaleza, ni tampoco actuamos sobre ella para contribuir en su pugna interna hacia una mayor variedad. Hemos asumido que solo puede haber desarrollo social a costa del desarrollo natural, y no que el desarrollo concebido como plenitud es algo que implica conjuntamente a la sociedad y a la naturaleza.

En este sentido hemos sido los peores enemigos de nosotros mismos, y no solo en términos objetivos, sino también subjetivos. Nuestra disociación mental, y luego factual, con respecto a la naturaleza descansa en la cosificación bárbara de los seres humanos, convertidos en medios de producción y en objetos de dominación; una cosificación que hemos proyectado a todo el mundo de la vida. Reintegrarnos en la evolución natural simplemente para salvar nuestros pellejos de la catástrofe ecológica no cambiaría mucho, sino probablemente nada, en nuestras sensibilidades e instituciones. La naturaleza seguiría siendo un objeto (pero esta vez, un objeto temible, en lugar de venerado) y las personas seguiría siendo objetos orientados instrumentalmente hacia el mundo (pero ahora atemorizados, en lugar de arrogantes). El camuflaje verde seguiría presente, solo que con tintes más profundos. La naturaleza seguiría siendo desnaturalizada a nuestros ojos, y nuestra humanidad, deshumanizada; pero la retórica y los paliativos ocuparían el lugar de las calderas de una industria sin escrúpulos y la cháchara sentimental reemplazaría al ruido de la cadena de montaje. Admitamos al menos, según las memorables palabras de Voltaire, que no podemos ponernos a andar a cuatro patas —ni tampoco deberíamos—. No por caminar erguidos somos menos un producto de la evolución natural, ni tampoco por poseer las ventajas de

nuestros dedos y de nuestras mentes ya consideremos esta herencia una ayuda o una condena.

Tampoco podemos desterrar la memoria que la «civilización» ha inscrito en nuestras mentes, renunciando a nuestra capacidad de operar conscientemente en sociedad tanto como en la naturaleza. Estaríamos deshonrando a los incontables millones que sufrieron y perecieron para legarnos todo cuanto hay de deseable en la consociación humana, por no hablar de las cifras, incluso mayores, de quienes fueron sus víctimas inocentes. La tierra es tanto una fuente de vida como un cementerio para los muertos sin culpa. Si al menos honráramos la máxima «polvo al polvo, tierra a la tierra», la sociedad respondería en alguna medida a la «ley del retorno» de la naturaleza. Pero la sociedad se ha vuelto tan irracional, y su dieta del sacrificio, tan masiva, que ninguna ley —social o ecológica— es respetada por cualquiera de sus empresas. De forma que es mejor cesar todo discurso sobre la «civilización» y sus «frutos» o sobre la «conciliación» con la naturaleza por el «bien» de la humanidad. La «civilización» rara vez ha tenido en cuenta el «bien» de la humanidad, y mucho menos el de la naturaleza. Mientras no nos liberemos de esa imaginería de cafetería, según la cual debemos corresponder con la naturaleza por todos los «almuerzos» y «aperitivos» que disfrutamos a su costa, nuestra relación con la biosfera seguirá siendo contractual y burguesa hasta la médula, y seguiremos operando en un sórdido mundo de «compromisos de coste-beneficio», y de «contratos» por los «recursos» de la naturaleza. Solo el deseo más espontáneo de ser natural, esto es, de ser fecundo, creativo e intrínsecamente humano, puede ahora justificar nuestro derecho mismo a reincorporarnos a la evolución natural en cuanto seres sociales conscientes.

Pero ¿qué significa ser «intrínsecamente humano», ser «natural», en un sentido que vaya más allá de lo coloquial? ¿Qué es, después de todo, la «naturaleza humana» o qué hay de natural en los seres humanos? Aquí, de nuevo, es esclarecedor volver la vista a la cuna de la vida social, al desarrollo prolongado de los jóvenes y a la relación entre niño y madre, porque de ahí se derivan nuestras nociones de una racionalidad libertaria. Lo que se deduce del relato de Briffault y, en fechas más recientes, de una nueva antropología que ha reemplazado felizmente a los estudios victorianos de la

«sociedad salvaje», es una imperiosa toma de conciencia de que lo que llamamos «naturaleza humana» es un proceso biológicamente arraigado de consociación, un proceso en el que la cooperación, el apoyo mutuo y el amor son atributos naturales tanto como culturales. Tal y como no deja de subrayar Briffault:

En el grupo humano, para cuando una generación se ha vuelto sexualmente madura, nuevas generaciones se han añadido al grupo. La asociación entre las generaciones más jóvenes, que es pronunciada en todos los primates, se ve incrementada en gran medida cuando hablamos de la solidaridad en el grupo humano. Una asociación que era en un principio transitoria tiende a convertirse en permanente.[235]

El proceso prolongado de maduración física en la especie humana convierte la naturaleza humana individual en una forma biológicamente constituida de consociación. De hecho, la formación de la personalidad —y no solo de la individualidad— pasa por ser parte activa de un grupo social permanente. La sociedad implica, por encima de todo, un proceso de socialización: en el discurso, en el entretenimiento mutuo, en el trabajo compartido, en las ceremonias de grupo y en el desarrollo de una cultura común.

En consecuencia, la naturaleza humana es el resultado de la acción de un proceso orgánico, y se forma en un principio mediante la acción continuada de las tendencias cooperativas y asociativas de la naturaleza en la vida personal del individuo. La cultura puede elaborar estas tendencias y aportarles nuevos rasgos cualitativos (como pueden ser el lenguaje, el arte y las instituciones políticamente constituidas), produciendo de esta forma lo que puede llamarse propiamente una sociedad, y no meramente una comunidad. Pero la naturaleza no se convierte paulatinamente en sociedad, ni mucho menos «desaparece» en ella, sino que la naturaleza está ahí todo el tiempo. Sin el cuidado, la cooperación y el amor que promueve la relación entre madre e hijo (así como las

relaciones familiares en sentido amplio), la individualidad y la personalidad o bien son imposibles, o bien empiezan a desintegrarse, tal y como indica de forma tan viva la crisis moderna del ego. Solo cuando los lazos sociales comienzan a decaer sin ofrecer sustitutos de ninguna índole empezamos a darnos cuenta, de forma aguda, de que la individualidad implica, no una lucha por la separación, sino contra ella (si bien en una búsqueda en pos de ámbitos de consociación universal mucho más ricos de lo que era el grupo primordial de parentesco). La sociedad puede crear estos nuevos ámbitos de consociación y extenderlos más allá del juramento de sangre (siempre y cuando no caiga en regresiones a los atributos más sofocantes del mundo arcaico, como sucedió durante el fascismo y el estalinismo), mas no crea la necesidad misma de agruparse, de ejercitar el cuidado, la cooperación y el amor.

Para disipar toda confusión entre una «sociedad orgánica», estructurada en torno al juramento de sangre, y la visión utópica de una sociedad libre que trataremos en este capítulo, llamaré a esta última una sociedad ecológica. Una sociedad ecológica presupone que la noción de una humanitas universal, que la «civilización» nos ha inculcado durante los últimos tres milenios, no se ha perdido. También asume que el fuerte énfasis en la autonomía individual, que nuestros «modernos» contemporáneos atribuyeron de forma tan simplista al Renacimiento, adquirirá una realidad nunca superada —pero sin llevar aparejada la pérdida de los fuertes lazos comunitarios de los que disfrutaron las sociedades orgánicas del pasado—. La jerarquía, en efecto, sería reemplazada por la interdependencia, y la consociación implicaría la existencia de un núcleo orgánico que colmaría las necesidades biológicas, íntimamente sentidas, de cuidado, cooperación, seguridad y amor. La libertad ya no se situaría en oposición a la naturaleza; la individualidad, a la sociedad; la elección, a la necesidad, ni la personalidad, a los requisitos de la cohesión social.

Una sociedad ecológica reconocería plenamente que el animal humano está biológicamente estructurado para vivir con sus semejantes y para cuidarlos y amarlos dentro de un grupo social definido amplia y libremente. Estos rasgos humanos serían concebidos no solo como meros atributos de la naturaleza humana,

sino también como partes constitutivas e integrantes de la misma: de hecho, como elementos indispensables de la evolución de la subjetividad y la personalidad humanas. Semejantes rasgos no se verían tanto como meros mecanismos de supervivencia o aspectos sociales de la comunidad biológica humana, sino más bien como los materiales mismos con que está hecha la estructura de una sociedad ecológica.

Si esta interpretación de la asociación humana y de sus orígenes es sólida, puede proporcionarnos la base para un enfoque reconstructivo de una sociedad ecológica. Hasta ahora, he tenido que definir la sociedad ecológica en términos en gran medida críticos: como una antropología de la jerarquía y la dominación. Lo que me interesaba era antes que nada la autoridad y el conflicto de sensibilidades entre las sociedades prealfabetizadas y el Estado emergente. He rastreado la imposición del gobierno, de los impulsos adquisitivos y de los derechos de propiedad a un contumaz mundo arcaico que se ha resistido una y otra vez a la «civilización» —violentamente unas veces, y otras, de forma pasiva—. He relatado cómo las sociedades tradicionales tienen un compromiso con el usufructo, con la complementariedad y con el mínimo irreductible, nociones que se oponen a las pretensiones y aspiraciones de la sociedad de clases con respecto a la propiedad, a la santidad de los contratos y a la ley de la equivalencia. He buscado, en resumen, rescatar ese legado de la libertad que el legado de la dominación ha tratado de extirpar de la memoria de la humanidad.

Lo que en alguna medida ha suavizado esta crónica desalentadora del surgimiento y auge de la jerarquía y la dominación ha sido el reino libertario subterráneo, que ha perdurado, en astuto acomodo, en el seno del orden de dominación establecido. Me he referido a lo que han sido sus técnicas, sus formas de asociación, sus creencias religiosas, sus conventículos e instituciones. He tratado de ahondar en las capas o membranas de la libertad, partiendo de su superficie exterior en cuanto que desigualdad de los iguales, prosiguiendo a través de sus varios niveles económicos de equivalencia, hasta llegar a su corazón: su sensibilidad personal y cuidadosa, el apoyo de su esfera doméstica, y su propia regla de la igualdad de los

desiguales. He hallado áreas residuales de libertad en comunidades en las que tal palabra ni siquiera existe, en lealtades que se dan libremente sin esperar nada a cambio, en sistemas de distribución que desconocen las reglas del intercambio y en relaciones interpersonales donde la lógica de la dominación está por completo ausente. De hecho, en la medida en que la humanidad ha sido libre para expresar a viva voz la subjetividad de la naturaleza y los significados que yacen latentes en ella, la propia naturaleza ha revelado a su vez su propia voz, su propia subjetividad y su fecundidad a través de la humanidad. En último término, es en este mutuo juego ecológico entre la libertad social y la libertad natural donde podrá concebirse una verdadera ecología de la libertad.

¿Podremos nosotros, entonces, integrar las costumbres primordiales del usufructo, la complementariedad y la igualdad de los desiguales en una visión moderna de la libertad? ¿Qué sensibilidades, técnica y ética nuevas podemos desarrollar, y qué instituciones sociales nuevas podemos esperar constituir? Si la libertad de la humanidad implica la liberación de la naturaleza a través de la humanidad, ¿con qué criterios y medios podremos reintegrarnos a la evolución natural? El propio empleo que hacemos de los términos «humanidad» e «individualidad» traiciona el hecho de que nuestras respuestas deben provenir de un contexto muy diferente al del mundo social prealfabetizado. De hecho, la «civilización» ha ensanchado el campo de la libertad mucho más allá de las relaciones de clan propiciadas por el juramento de sangre, la división sexual del trabajo y el papel que jugaron los grupos de edad a la hora de estructurar las comunidades tempranas. En este terreno cualitativamente nuevo, no podemos ni debemos apoyarnos en el papel de la costumbre, ni mucho menos en tradiciones marchitas que ya son historia. Ya no somos un grupo humano introvertido, y en gran medida homogéneo, que vive tranquilo y al margen de una larga historia de conflictos internos, ignorante de las convenciones y prácticas de la dominación. Nuestros valores y nuestras prácticas exigen ahora un grado de conciencia y de sofisticación intelectual que las bandas tempranas, los clanes y las tribus nunca necesitaron para mantener su libertad como fenómeno vivo.

Teniendo en mente esta salvedad, reconozcamos honestamente que

las sociedades orgánicas desarrollaron de forma espontánea valores que, en términos generales, nosotros no podremos mejorar. La distinción crucial que hace la teoría radical entre el «reino de la necesidad» y el «reino de la libertad» —una distinción que tanto Proudhon como Marx incorporaron a la ideología radical— responde, de hecho, a una ideología social que surge junto con el gobierno y la explotación. Si se mira en el trasfondo amplio de las ideologías de clase, pocos factores han contribuido tanto como esta distinción a consolidar la autoridad y la dominación. La «civilización», con su pretensión de ser la cuna de la cultura, ha descansado en teoría en la imagen de una «naturaleza cicatera» que solo podía mantener a las élites, cuya «libertad» y «tiempo libre» para administrar la sociedad, para pensar, escribir, estudiar y dotar a la humanidad con la «luz de la razón», solo ha sido posible históricamente gracias a la explotación del trabajo de la mayoría.

Las sociedades prealfabetizadas no solo no compartieron esta perspectiva, sino que, en general, se resistieron a todo intento de imponerla. Lo que nosotros llamaríamos hoy en día «un trabajo penoso» se adaptaba por aquel entonces espontáneamente a la necesidad que tenía el grupo social de comunitarizar todos los aspectos de la vida, a fin de dotar de un sentido de alegría y participación colectiva las tareas más físicamente exigentes. Rara vez los «salvajes» trataron siquiera de «luchar» con la naturaleza; más bien la acompañaban con parsimonia, cánticos y ceremonias que llamamos acertadamente danzas. Todo esto se hacía en un espíritu de cooperación dentro de la propia comunidad, así como entre la comunidad y la naturaleza. La «necesidad» se colectivizó para promover la cooperación, y fue colonizada por la «libertad» mucho antes de que las comunidades prealfabetizadas verbalizaran cualquier distinción entre ambos reinos. Las propias palabras «necesidad» y «libertad» aún no existían. Su aparición vino acompañada de la separación y las tensiones que la «civilización» iba a crear entre uno y otro ámbito, y en virtud de la disciplina represiva que esa «civilización» iba a imponer tanto en la naturaleza humana como en la no humana.

Lo mismo se puede decir del usufructo, que, con su máxima de «a cada uno según sus necesidades», se sitúa en un plano ético más generoso que el comunismo. Quizá más sorprendente es el hecho de

que el anarquismo clásico, desde Proudhon hasta Kropotkin, plantea su noción de consociación en términos de contrato, es decir, con una premisa subyacente de equivalencia: un sistema de «equidad» que alcanza su apogeo en las concepciones burguesas del derecho. La noción de que la equivalencia puede ser la moneda moral de la libertad es tan ajena a la propia libertad como lo es la noción del Estado. Los socialismos del siglo XIX, ya sean libertarios o autoritarios, en último término siguen anclados en el concepto de propiedad como tal, y en la necesidad de regular las relaciones de propiedad «de forma socialista». Los himnos que Proudhon, Kropotkin y Bakunin dedicaron a los contratos «libremente suscritos» entre «hombres» y entre comunidades suponen, por su limitada noción de libertad, y por extraño que parezca, una negación del término «libremente». De hecho, no es casualidad que encontremos este tipo de lenguaje en las constituciones y códigos legales de las repúblicas burguesas más recalcitrantes. Las nociones anarquistas tradicionales de contrato no representan un adelanto mayor sobre nuestro sistema de justicia que el que supone la noción marxiana de «dictadura del proletariado» con respecto a nuestros conceptos republicanos de libertad.

Las sociedades prealfabetizadas nunca se adhirieron a este ideal contractual de asociación, sino que, de hecho, se resistieron ante todo intento de imponérselo. Desde luego, hubo muchos tratados entre tribus y alianzas con extranjeros. Pero dentro de cada tribu los lazos contractuales eran virtualmente inexistentes. Hasta el triunfo de la jerarquía en el mundo arcaico y el advenimiento de la sociedad de clases, la «equidad» y el contrato no comenzaron a formar el contexto para las relaciones sociales humanas. El quid pro quo del intercambio y sus balances éticos eran simplemente irrelevantes para una comunidad guiada por las costumbres del usufructo, la complementariedad y el mínimo irreductible. Los medios de vida y el apoyo comunitario no estaban ahí para ser distribuidos, sino directamente disfrutados, e incluso en los casos en los que sí había distribución, esta se guiaba por tradiciones igualitarias que tenían en cuenta la edad, las dolencias reconocidas y el cuidado amoroso de los niños. Solo la «civilización» habría de poner la Justitia en un pedestal y a colocar en su balanza unos platillos puramente cuantitativos. Sus ojos vendados bien pueden haber sido una señal de su vergüenza —más que de su indiferencia

— ante las realidades de la desigualdad.

Los tratados que existían entre las comunidades prealfabetizadas eran de vocación más procedimental que distributiva; su función no consistía en distribuir poderes y cosas, sino en fraguar acuerdos en los procesos de toma de decisiones, así como en establecer formas de coordinar acciones comunes. Y bajo condiciones generales de reciprocidad, las alianzas personales eran simplemente una forma de romper con el nexo de parentesco, para ampliar los sistemas de apoyo más allá del perímetro de la tribu. De ahí que las «mercancías» que las gentes intercambiaban como «regalos» fueran, de hecho, señales de lealtad mutua: no tenían necesariamente un «valor» intrínseco propio, más allá de lo simbólico —nada sabían de ratios, ni llevaban puesto el precio en una etiqueta que les diera un valor de cambio—.

Finalmente, la complementariedad es tan solo la palabra que utilizamos para resumir esa imagen comúnmente aceptada que las sociedades orgánicas tenían de sí mismas en cuanto sistemas interdependientes. De hecho, la realidad es que en general carecían de palabra alguna para articular esta realidad, que, por otra parte, tampoco necesitaban verbalizar. Vivían como sistemas de ecología social, y de ahí que estuvieran guiadas más por su sentido de respeto de la personalidad que por un sistema de imperativos jurídicos. Para aquellas sociedades, la independencia —en cualquiera de las acepciones que le demos a ese desbocado egotismo burgués que una ideología del «sálvese quien pueda» ha instaurado en la vida social— no solo era inconcebible, sino una perspectiva aterradora (incluso para pueblos dispersos de cazadores recolectores, como podían ser los esquimales). Cada cultura prealfabetizada tenía uno o varios epicentros que, por libre acuerdo, reunían periódicamente a familias y grupos que vivían dispersos. Las ceremonias eran, en parte, formas de comunitarización y, en parte, un pretexto para reafirmar las tradiciones de consociación. Ser «desterrado» del grupo, ser expulsado del mismo, era tanto como una sentencia de muerte. No es que una persona de esta forma exiliada no pudiera sobrevivir físicamente, sino que se sentiría como una «no persona», y como tal se la trataría. La muerte por inducción psicológica no era algo infrecuente en las comunidades prealfabetizadas.

En contraste, nuestro énfasis moderno en la «independencia» no expresa ni las virtudes de la autonomía ni los reclamos de la individualidad; más bien, anuncia de forma estridente la ideología brutal de un egotismo omnipresente y socialmente corrosivo. Como tal, contrasta bruscamente con los orígenes mismos del espíritu de la consociación —el amor cuidadoso y altruista que la madre humana ofrece normalmente a los niños— y supone un verdadero ultraje a nuestro sentido más íntimo de humanidad. La mónada desbocada carece, como diría quizá Shepard, del sentido de «dirección» que poseemos en cuanto seres vivos, así como de un «nicho», o locus, en la naturaleza y en la sociedad. La de las mónadas desbocadas es una sociedad atemorizada que es constantemente «ahuyentada» hacia el mercado, a falta de un sistema distributivo generoso y adaptado a sus necesidades. Habida cuenta de esta orientación (o falta de ella), el «reino de la necesidad» bien puede, de hecho, estar anclado en la idea de «cicatería», pero no en la cicatería de la naturaleza, sino en la de la gente —más concretamente, la de las élites que establecen las convenciones sociales—. Cuando uno vive con el miedo continuo a ser «estafado», un miedo que compartimos todas las mónadas humanas, uno empieza a estafar a los demás de forma rutinaria y, en último término, de forma dolosa y con una activa maldad de espíritu. Así, con unas expectativas tan optimistas y resplandecientes, resulta fácil que una mónada burguesa se convierta en «socio» en una relación de compraventa encarnada en un «contrato». Una sociedad compuesta de exiliados es literalmente una sociedad exiliada —exiliada de las raíces de la consociación humana, que son el cuidado y la crianza—. Si el reino de la necesidad se impone sobre el reino de la libertad no es porque la naturaleza sea posesiva y celosa de su riqueza, sino porque la propia riqueza se vuelve celosamente posesiva de sus tesoros y prerrogativas.

La dominación entra ahora en la historia en forma de «necesidad» social —más precisamente, de imperativo social— que envuelve en sus redes la personalidad, la vida cotidiana, la actividad económica e incluso el amor. El mito de la «fe» contractual, con sus sellos mojigatos y su lenguaje arcaico, se basa en la persistencia de la desconfianza contractual, así como del distanciamiento social que la misma idea de «contrato» continuamente refuerza. El hecho de que

todo deba ser «explicado letra por letra» es una prueba de la ubicuidad de la depredación moral. Todo «contrato» refleja un antagonismo latente, y su ética «mutualista» (al margen de la retórica tradicional anarquista) carece de toda comprensión genuina del cuidado y de la complementariedad. Cuando niega el mensaje de la ecología social, el ideal libertario tiende a rebajarse al nivel de un sectarismo ideológico y, lo que es peor, al nivel del sindicalismo jerárquico que promueve la sociedad industrial.

Lo que la «civilización» nos ha dado, a pesar de sí misma, es el reconocimiento de que los valores primordiales del usufructo, la complementariedad y el mínimo irreductible deben extenderse, a partir del grupo de parentesco, hasta abarcar a la humanidad en su totalidad. Más allá del juramento de sangre, la sociedad debe superar la división tradicional del trabajo por sexos, así como los privilegios que reclaman para sí determinados grupos de edad, para abrazar al «foráneo» y a las culturas exógenas. Además, la «civilización» ha extirpado estos valores antiguos del reino de las rígidas costumbres y de la tradición irresponsable, dándoles así una impronta abstracta o conceptual. Las tensiones y contradicciones que marcan la vida social más allá del mundo tribal han añadido una agudeza intelectual a la recepción de costumbres y convenciones que antaño se aceptaban de forma espontánea. No debería pasarse por alto el enorme potencial que hay latente en estas derivas. Ciertamente, se trata de desafíos que van más allá de la imaginación de la comunidad prealfabetizada; para un pueblo provinciano, el mero hecho de llegar a concebirse a sí mismo como parte de la humanidad implicaba una sacudida profundísima de unas costumbres bien arraigadas, de unas tradiciones y de un sentido del excepcionalismo biológico. El mito del «pueblo elegido», tal y como ya he señalado, no es exclusivo del judaísmo: casi cualquier pueblo, en mayor o menor grado, tiene esta imagen de sí mismo. Por lo tanto, el abrazar los estándares éticos de una humanitas compartida, de una comunidad humana, supuso un cambio descomunal en el proceso de conceptualización de las relaciones sociales. Un ámbito de la ética que fluye libremente, y que se distingue de un mundo de costumbres rígidas (por muy admirables que puedan ser), es un ámbito creativo, que posibilita el crecimiento de la mente y del espíritu a una escala sin precedentes en el mundo de las costumbres tradicionales. La ética, los valores y,

con ellos, las relaciones sociales, la técnica y el cultivo para consumo propio pueden ahora autorrealizarse, guiados por el intelecto, la simpatía y el amor. El hecho de que la «civilización» haya normalmente traicionado su promesa de creatividad personal y autonomía de pensamiento no cambia en nada la realidad de estas potencialidades, ni oscurece los muchos logros en los que cristalizaron.

Entre los mayores de estos logros están los titubeantes pasos hacia la individualidad que se dieron en los mundos helénico, tardomedieval y moderno. No es que falte en las sociedades prealfabetizadas un sentido y un respeto de la persona, pero dichas sociedades hacen relativamente poco hincapié en la voluntad humana, en la excentricidad personal o en la desviación, que son valores en sí mismos. No son intolerantes cuando la conducta se aleja de ciertos estándares de etiqueta y «normalidad». Lo excepcional, desde luego, se valora, tal y como señaló Dorothy Lee, pero siempre se observa dentro del contexto del grupo. El individuo demasiado prestigioso, sobre todo si se da ínfulas, se recibe con cautela y se expone al ridículo. Si uno manifiesta tener unas determinadas capacidades, como mínimo debe probarlas en los hechos, y, aun así, a menudo se les resta importancia. De ahí que un niño hopi contuviese tradicionalmente su capacidad de desempeño, para evitar viciar la solidaridad grupal. El síndrome del «gran hombre» —cuya manifestación más célebre la encontramos quizá en las ceremonias potlach de los kwakiutls, y que probablemente constituya un desarrollo tardío en las sociedades prealfabetizadas— debería considerarse conjuntamente con el síndrome de la «humildad»: por extraño que parezca, uno y otro no son contradictorios, sino complementarios.

En bastante mayor medida que la racionalidad que dice promover, la «civilización» propició el surgimiento de un individuo muy obstinado y dio mucha importancia a la voluntad como elemento formativo de la cultura y de la vida social. De hecho, la «civilización» iba incluso más lejos: identificaba la voluntad con la libertad personal. Nuestra individualidad consiste no solo en lo excepcional de nuestra conducta y de nuestro carácter estructural, sino también en nuestro derecho a actuar en función de nuestro juicio soberano, o «libre albedrío». Así, según los cánones del

individualismo moderno, tenemos libertad de elección —libertad para formular nuestras propias necesidades personales o, al menos, para seleccionarlas de entre las que nos fabrican—. El hecho de que la actual fetichización de las necesidades reduzca esta libertad al nivel encarnado por el cliente es uno de los factores más subversivos del declive de la individualidad. Con todo, el mito de nuestra autonomía no es menos real que la realidad de su declive. Ya sea como mito o como canon, la voluntad, concebida como libertad personal para elegir o para crear los elementos de la elección, presupone que existe ese fenómeno llamado individuo, y que él o ella es competente, es decir, capaz de formarse juicios racionales. Se trata, en resumidas cuentas, de la noción de que el individuo puede funcionar como un ser autodeterminado, que actúa por su cuenta y que se gobierna a sí mismo.

Lo trágico es que la «civilización» ha asociado la voluntad con el control, la dominación y la autoridad. En consecuencia, también la ha asociado con el poder y, en el mundo arcaico, con la superhumanidad casi divina del gobernante absoluto. Gilgamesh, Aquiles, Josué y Julio César fueron algo más que meros hombres de acción —esos egos supremos que asociamos con el trazo «heroico» de la personalidad (el ego como guerrero)—. Algunos de aquellos personajes se convirtieron en figuras trascendentales, cuya superhumanidad los llevaba más allá de los límites impuestos por la propia naturaleza. Esta visión, por lo tanto, profanaba no solo la noción de naturaleza humana, sino también la realidad concreta y las restricciones del mundo natural. Aún en una época tan tardía como la de Hegel, se veían como figuras metafísicas, «espíritus del mundo», al estilo de Napoleón. E incluso en nuestros días, según la imaginería vulgar de la televisión, estos egos «carismáticos» van ataviados con los atuendos propios de las agencias publicitarias, como si fueran eso que con tanto tino llamamos «personalidades» o «estrellas».

Pero este compromiso de la individualidad con la dominación, que de forma tan imperiosa ha sido forjado por la «civilización», no es ciertamente la única forma de creatividad individual. Según observó Kenneth Clark, si el Renacimiento no desarrolló un corpus muy sustancial de literatura filosófica —comparable, por ejemplo, al de los siglos XVIII y XIX— fue porque expresó su filosofía en el arte. A

pesar de su desdén con respecto al pensamiento renacentista, esta observación, hecha de pasada, resulta deslumbrante. Resulta que en el Renacimiento la voluntad encontró su expresión en obras incomparables —el David de Miguel Ángel, la bóveda de la Capilla Sixtina, La escuela de Atenas de Rafael o La última cena de Leonardo—, así como en la investigación científica. De esta forma el heroísmo adquirió otra voz, una voz distinta y apartada del clamor del campo de batalla. La imaginación, que las canciones y las historias maternas habían despertado a la vida, fue lentamente dando forma a una creatividad concebida como expresión de la belleza.

Por lo tanto, no va en absoluto de suyo que la individualidad, la autonomía y la voluntad deban plasmarse en la dominación, pues de igual forma pueden encontrar expresión en la creatividad artística. Schiller vio en la afirmación de la individualidad y del poder humanos la expresión de la alegría y del juego, así como la culminación de la sensibilidad estética; Marx vio en ella aserción, control prometeico y dominación —a través de la producción, del fuego del trabajo y de la conquista de la naturaleza—. Con todo, para el poeta el poder y la individualidad eran algo tan presente como para el pensador social; ciertamente, el derecho a imaginar una vida muy singularizada como si fuera un arte en lugar de un conflicto es algo que nos lleva acompañando desde siempre. En contraste con el mundo limitado del grupo de parentesco y su anclaje en la costumbre, la «civilización» nos ha aportado el mundo más amplio del grupo social, con su flexibilidad y su raciocinio. A día de hoy, la verdadera cuestión que plantea esta trascendencia histórica ya no tiene que ver con la razón, el poder y la techné como tales, sino con la función de la imaginación a la hora de darnos una orientación, una esperanza y, en definitiva, un sentido de ubicación en la naturaleza y en la sociedad. La consigna «¡La imaginación al poder!», que los estudiantes parisinos adoptaron en 1968, no era una receta para la toma del poder propiamente dicho, sino una visión radiante de la estetización de la personalidad y de la sociedad.

No solemos encontrar este tipo de visiones en el radicalismo

tradicional. Los socialistas y los anarquistas del siglo XIX eran más que nada economicistas y cientifistas en sus postulados, con frecuencia a una escala comparable a los teóricos sociales convencionales de su tiempo. Proudhon estaba tan comprometido con un «socialismo científico» como el propio Marx. Kropotkin era a menudo tan determinista tecnológico como Engels, si bien compensó esa postura con su insistencia en la ética. Ambos hombres, al igual que los victorianos de su época, estaban completamente enamorados del «progreso», que consideraban un logro de naturaleza básicamente económica. Todas estas figuras tan prominentes veían en el Estado una «necesidad histórica». Bakunin y Kropotkin lo veían como «un mal inevitable», mientras que para Marx y Engels era una instancia históricamente progresiva. Errico Malatesta, quizá el anarquista con una mayor orientación ética, vio claramente todos estos problemas, y los criticó abiertamente en Bakunin y en Kropotkin. Todos ellos fueron a menudo distópicos en sus perspectivas. La realidad dada, con su hipostación del trabajo, su actitud reverencial ante la ciencia y la técnica, sus mitos del progreso y, sobre todo, su compromiso con la hegemonía proletaria, formaba parte de una mitología compartida que aglutina los socialismos del siglo XIX, tanto el «libertario» como el «autoritario», en un edificio igualmente inhabitable.

La imaginación entendida como un poder socialmente creativo no encontró su voz en los ingenieros sociales radicales predominantes del siglo XIX, sino en las raras obras utópicas que brillaban aquí y allá entre los «socialistas científicos» de todo tipo. De cuando en cuando, el resplandor de estas obras los encandilaba, pero por regla general los científicos se avergonzaban de los vuelos fantasiosos de los utópicos por los cielos de lo posible, y los rechazaban categóricamente. Los utópicos —al menos, los de la estirpe de Rabelais y Fourier— habían hecho de la libertad algo demasiado escabroso y sensualmente concreto como para que la mente victoriana pudiera aceptarlos. Incluso «en sociedad», una mujer puede desnudar sus senos con decoro para alimentar al niño, pero nunca de manera «licenciosa», en una barricada o en una concentración por la libertad. Las grandes utopistas hicieron precisamente eso —y más— en sus barricadas; así, las dos «rameras» anónimas de las barricadas de junio de 1848, que, en actitud despreocupada y desafiante, levantaron sus faldas ante los

miembros de la Guardia Nacional que cargaban en el París burgués, siendo acribilladas en el acto.

Lo que distinguía a los grandes utopistas no era su falta de realismo, sino su sensualidad, su pasión por lo concreto y su adoración del deseo y del placer. Escritas en una prosa seductora, sus utopías fueron con frecuencia ejemplos de una ciencia social cualitativa. Se trataba de un socialismo de nuevo cuño que desafiaba las convenciones intelectuales abstractas, con su pedantería y su pragmatismo glacial. Más importante aún es quizá el hecho de que desafiaban la noción de que los seres humanos eran, en última instancia, máquinas; la noción de que las emociones, los placeres, los apetitos e ideales humanos podían hallar expresión y proyección en una cultura que veía en lo cuantitativo lo auténticamente verdadero. De ahí que se hallaran en oposición directa a una sociedad de masas orientada en términos maquinales. De esta forma, el mensaje de fecundidad y reproducción que transmitían los utópicos rescataba una imagen de la humanidad como encarnación de lo orgánico; una humanidad cuyo lugar no era el taller ni la fábrica, sino el rico y variopinto mundo de la naturaleza.

Algunas de estas utopías trasladan este mensaje con una vulgaridad desenfadada. Tal es el caso de la Abadía de Thelema de Rabelais, o de aquel País de Cucaña, tan terrenal y renacentista, y con una carga sexual que era incluso más acusada que en las utopías populares. Al igual que sucede con casi todas las utopías renacentistas, la Abadía es un «monasterio» y una «religión», pero una religión que se burla de la vida monástica y de las reverencias a la Deidad. Carece de muros que la contengan y de reglas que la regulen. Admite en su seno tanto a mujeres como a hombres, todos bellos y atractivos, y no acepta votos de castidad, pobreza u obediencia. Los atuendos espléndidos sustituyen al negro eclesiástico; los banquetes suntuosos reemplazan a la austeridad del pan duro; los magníficos mobiliarios visten las frías paredes de piedra de la célula monástica; y las cetrerías y las albercas sustituyen a los retiros sombríos y los lugares de trabajo. Los miembros de la nueva orden pasan sus vidas «no obedeciendo leyes, estatutos y reglas, sino de acuerdo con su libre voluntad y su placer». Se levantan de la cama cuando quieren; cenan, beben, trabajan y duermen cuando se les ocurre; y retozan y se divierten

cuando mejor les parece. El reloj ha sido abolido, ya que, según las palabras de Rabelais, «¿Qué pérdida hay mayor que la de contar las horas? ¿Qué hay de bueno en ello?».[236]

Con todo, lo que verdaderamente pudo haber escandalizado a sus lectores burgueses fueron las Tres Gracias que coronaban la fuente de la Abadía, «con sus cornucopias o cuernos de la abundancia», y que «vertían agua de sus senos, bocas, orejas, ojos y otras aberturas corporales». Al contemplar este provocativo símbolo en su patio, a las mujeres y los hombres de la Abadía se les recordaba que debían obediencia a una única y estricta ley: «Haz lo que quieras». No deberíamos dejar que el típico elitismo renacentista de la Abadía de Rabelais nos impida ver la asociación íntima que allí se establece entre el placer y la ausencia total de dominación. El hecho de que haya sirvientes, guardianes y trabajadores que hacen creíble la visión no altera el hecho de que esta se justifica como un fin en sí mismo. El ascetismo cristiano y la ética burguesa del trabajo no buscaban la igualdad de la humanidad en la tierra, sino más bien la represión de todo impulso que pudiera recordar al cuerpo sus exigencias sensuales y hedonistas. Si bien es cierto que Rabelais describe la realización de estos reclamos solo entre los «bien nacidos» y los «ricos», al menos aporta voz a la individualidad humana, a la libertad y a la vida sensual que socava toda forma de servidumbre. Liberada de la servidumbre, la gente posee un instinto natural que la «impulsa» a emprender «acciones virtuosas». Si solo los pocos pueden vivir vidas honorables (estoy hablando de opiniones formuladas en el siglo XVI), ello no significa que la naturaleza humana sea algo menos humana, ni que sus virtudes no puedan ser compartidas por todos. La rebelión del libre albedrío y el derecho a elegir en contra de las «leyes, estatutos y reglas» se identifica, por lo tanto, con los reclamos del placer terrenal contra la penitencia perpetua de la abnegación y del trabajo duro.

Después de la Abadía de Thelema, el campo abierto por Rabelais se vio enturbiado por visiones sibaríticas de la «buena vida». Si bien es cierto que la austeridad de la Reforma silenció estos futuramas privatizados y hedonistas, estos han sobrevivido más o menos hasta el día de hoy, en forma de dramas eróticos y de ciencia-ficción. Algunas «utopías» de la Ilustración, si se las puede llamar así, constituyen notables excepciones a lo anterior. El soberbio Jacques

el fatalista de Diderot y su diálogo de Bougainville, considerados en conjunto, no encuentran parangón a día de hoy, con esa generosidad de espíritu tan terrenal y ese respeto por los deseos de la carne y por las culturas de los pueblos prealfabetizados. Sin embargo, ninguna de las dos obras presenta un programa, o siquiera una visión, que desafíe las instituciones y los valores establecidos. Antes bien, ambas describen con contrición algún tipo de «caída» desde la gracia de la naturaleza y desde la naturalidad del comportamiento —una «caída» que es más trágica en su desesperanza que redentora en su idealismo—.

Con todo, acaso la «utopía» peor entendida de este periodo sea el alegato del marqués de Sade[237] en pos de una emancipación revolucionaria de la pasión misma contra las restricciones de la convención y la moralidad cristianas. El marqués de Sade ha sido condenado con razón por su egotismo rapaz, su cosificación de la mujer y de la sexualidad, así como por la mentalidad instrumental que muestra hacia lo sensual. Sin embargo, su Filosofía en el tocador es tal vez una de las obras más psicológicamente perturbadoras de su tiempo, aunque su influencia no se dejara sentir hasta mucho más tarde. Para Sade, la sexualidad no es solo un placer por derecho propio, sino que va más allá: es una «llamada», es la «locura del alma» —l'amour fou, en palabras de Breton y los surrealistas— que hace trizas la irracionalidad de la autocontención y de la pasión subyugada. El libertinaje se vuelve libertario cuando abre las represiones más íntimas de la psique a la luz de la razón y de la pasión, por muy minúsculas y privatizadas que puedan parecernos. En una afirmación que Sade considera «audaz», declara: «Una nación que empiece por gobernarse a sí misma como una república se sostendrá solo por medio de la virtud, ya que, para lograr lo máximo, uno debe siempre comenzar por lo mínimo». El encabezamiento de su disquisición en el diálogo reza así: «¡Franceses! ¡Un esfuerzo todavía, si queréis ser republicanos!».

A continuación impugna Sade la ley en sí misma: «El hombre recibe de la naturaleza impresiones que pueden hacer perdonar esa acción, mientras que la ley, en cambio, siempre en oposición a la naturaleza y sin recibir nada de ella, no puede ser autorizada a permitirse los mismos extravíos: sin tener los mismos motivos, es imposible que tenga los mismos derechos». No es que Sade niegue

la necesidad de las leyes (que, no obstante, debían ser tan «suaves» como fuera posible) o de toda la parafernalia propia de una república; pero el tenor libertario de su postura y su odio visceral hacia todas las restricciones sociales y psicológicas resultan evidentes. Su postura sería tanto más convincente si su alegato pudiera aplicarse igualmente a las víctimas de sus propios gustos sexuales. Pero su apelación orgiástica a una nueva sensibilidad, que se basaría en el nuevo despertar naturalista de los sentidos y del cuerpo del profundo sueño de la represión, se halla verdaderamente en las antípodas del fuerte énfasis en la «autodisciplina», que la burguesía industrial emergente iba a imponer al siglo XIX. L'amour fou, el indispensable «trastorno» sensorial que implica la «filosofía en el tocador», halló un nuevo acomodo en ciertos movimientos estéticos de los siglos XIX y XX, como fueron los simbolistas, dadá y el surrealismo. En estas formas, comparativamente exóticas, l'amour fou no dejó de ser algo marginal desde el punto de vista social, hasta que la contracultura de la década de 1960 y la revuelta juvenil en Europa Central veinte años más tarde lo sacaran de las sombras artísticas de la bohemia al aire libre del activismo social.

A principios del siglo XIX, los ecos de Rabelais y de Sade se dejaron sentir brevemente en las visiones utópicas de Charles Fourier, las cuales se han ganado una atención mundial como un sistema en apariencia bastante práctico para constituir una sociedad «socialista». Fourier ha sido ampliamente aclamado por su apabullante originalidad y fértil imaginación, pero muchas veces también lo ha sido por los motivos equivocados. A pesar de sus enérgicas denuncias de las hipocresías del liberalismo, Fourier no fue socialista ni, por lo tanto, un «precursor» de Marx o Proudhon. Como tampoco era igualitario, en el sentido de que su utopía presumiera una nivelación radical de los derechos y privilegios de que disfrutaban las clases acomodadas. En la medida en que existiera tal nivelación, esta era un resultado que su utopía podía esperar lograr de forma gradual, a lo largo del tiempo. Fourier era un racionalista que detestaba la racionalización de la vida en la sociedad burguesa; acusarlo de «antirracionalismo» es, por lo tanto, un grave error (que cometen muchos de sus críticos). A pesar de su admiración por el sistema mecánico de Newton, sería absurdo calificar a Fourier de «mecanicista» (algo que también se ha hecho), en vista de la dimensión cósmica del mundo que su propio sistema

plantea, y que es un mundo de relaciones «apasionadas».

Sin duda, las contradicciones del futuro «Armónico» de Fourier, que él mismo contrastaba con el decadente estado de la «Civilización», son legión. Las mujeres han de ser totalmente liberadas de las restricciones patriarcales, pero esto no impide a Fourier verlas como agentes sexuales. Como tales, cocinarán y luego entretendrán a sus comunidades —o falansterios— cantando y haciendo gala de sus virtuosismos y, en consonancia con sus tendencias femeninas, cada una satisfará las necesidades sexuales de varios varones. En Armonía se organizarán guerras lúdicas y no violentas, y los prisioneros, retenidos durante algunos días como máximo, serán obligados a obedecer a sus captores incluso para realizar penosas tareas de índole sexual. Las infidelidades secretas serán castigadas de forma análoga. A pesar de la repulsa básica que siente Fourier hacia la autoridad, lo cierto es que coqueteó con la noción de un líder mundial en la cima de esta jerarquía suya, vagamente funcional. Para esta posición proponía unas veces a Napoleón, y otras, al zar Alejandro I.

Sin embargo, cuando estas contradicciones se ponen en perspectiva y a la luz de su obra completa, Fourier resulta ser el más libertario, el más original y ciertamente el más relevante de entre los pensadores utópicos de su tiempo, cuando no de la tradición en su conjunto. Según observa Mark Poster en un excelente estudio de su obra:

Marcado como utópico por el pope de la ortodoxia socialista [Marx], la desgracia de Fourier ha sido la de ser incomprendido por las sucesivas generaciones de académicos. Considerado en sus propios términos, en el contexto de su propia problemática intelectual, Fourier destaca como un brillante pionero, que plantea cuestiones que no se examinarán en toda su extensión hasta el siglo XX. El destino de las pasiones en la sociedad burguesa, las limitaciones de la familia nuclear, las perspectivas de la educación comunitaria, los tipos de relación amorosa en la sociedad industrial, la posibilidad de un trabajo atractivo, la naturaleza de los grupos y el papel que juega el sexo en la formación grupal, la deshumanización de las relaciones de mercado, los efectos de la

frustración psíquica o la posibilidad de una sociedad no represiva: todas estas cuestiones, que la tradición socialista abandonó y que el liberalismo no ha llegado siquiera a plantear, solo en época reciente han sido rescatadas del olvido al que está condenado todo lo relativo a la «superestructura».[238]

En mayor medida que la mayoría de los escritores utópicos, Fourier dejó tras de sí páginas y páginas de descripciones elaboradas de su nueva «sociedad armónica», que incluían los detalles más mundanos de la vida cotidiana en un falansterio. Su crítica de la «civilización» —y, en concreto, del capitalismo— era simplemente devastadora; de hecho, si los escritores socialistas más tardíos lo admiraban tanto ello se debe en gran medida a sus escritos críticos. Pero ese tratamiento de Fourier, tan unilateral (y en cierto sentido, tan condescendiente), no le hace ninguna justicia. Fourier era ante todo el defensor de la «brecha absoluta» [l'écart absolu], del rechazo absoluto de las convenciones de su tiempo. L'écart absolu podría con toda facilidad reemplazar al alegato de Maurice Blanchot en pos de un «rechazo absoluto», expresión que luego se aplicaría de forma muy atinada a las protestas sociales de la década de 1960.[239] Con un fervor y un alcance que hace de él un pensador extraordinariamente contemporáneo, Fourier rechazó casi cada aspecto del mundo social que le tocó vivir: su economía, su moralidad, su sexualidad, su estructura familiar, su sistema educativo, sus estándares culturales y sus relaciones personales. Prácticamente nada de su época o, por ende, de la esfera más íntima de sus contemporáneos se libró de su escalpelo crítico. Fourier llegó incluso a formular una nueva concepción del universo que, por muy fantástica, extravagante e imaginativa que fuera, es muy probable que case bien con las sensibilidades psicológicas de nuestros días.

Para Fourier, el mundo físico no está gobernado por la ley de la gravitación universal de Newton, sino por su propia «ley de la atracción apasionada» —ley que Fourier presentó entusiasmado como su mayor contribución al conocimiento moderno—. En lugar de la interpretación mecánica newtoniana del universo, Fourier introduce un concepto del cosmos entendido como un vasto organismo insuflado de vida y crecimiento. Un vibrante vitalismo

reemplaza a la materia sin alma de la física convencional, hasta tal punto que incluso la idea de los planetas copulando no se antoja descabellada. La vida, tal y como la concebimos normalmente, así como la sociedad no son sino el resultado de una elaboración progresiva de las pasiones. Desde luego, Fourier no es el único que concibe el universo en términos biológicos. Pero a diferencia de la mayoría de los vitalistas, él lleva su «ley de la atracción apasionada» desde las estrellas hasta los rincones psíquicos más íntimos de la humanidad.

La «civilización» —la tercera de las 17 fases ascendentes en que Fourier divide el destino de la humanidad— es quizá la etapa más psíquicamente represiva de todas, un estadio que distorsiona brutalmente las pasiones y las canaliza por vías destructivas y pervertidas. Las brutalidades de la nueva sociedad industrial, de las que Fourier dio cuenta con su prosa más poderosa, son esencialmente la expresión del dispositivo psíquico fuertemente represivo de la «civilización». Armonía, que es como Fourier llama al estadio superior del desarrollo de la sociedad, vendrá marcado por el predominio de unas instituciones sociales completamente nuevas —entre las que destaca el falansterio—, que no solo desmantelarán el aparato represivo de la «civilización», sino que en última instancia permitirán a los individuos liberar por completo sus pasiones y satisfacer plenamente sus deseos.

A pesar de las incoherencias que lastran sus disquisiciones sobre las mujeres, Fourier fue tal vez, en el marco de la tradición «utópica», el oponente más explícito del patriarcado. Fue él, y no Marx, el autor de la famosa máxima según la cual el progreso social puede medirse por la manera en que la sociedad trata a las mujeres. Ya solo esta máxima, considerada en el conjunto de la tradición utópica, con su marcado énfasis en la autoridad paterna, sería suficiente para hacer de Fourier uno de los pensadores más radicales de su época. Pero sucede además que Fourier también se distinguió de los teóricos sociales radicales en cuestiones que nos dejan perplejos hasta el día de hoy. En contraste con el credo jacobino de la virtud republicana, Fourier rechazó totalmente cualquier ética de la abnegación, así como las ideas de la supremacía absoluta de la razón sobre la pasión, de la moderación del deseo y de la restricción del placer. A diferencia de Marx,

Fourier negó que el trabajo deba necesariamente ser penoso y opresivo. Y en contraste con Freud, Fourier medía los avances sociales no en términos de cómo el eros se sublima en otras actividades, sino por cómo se libera hasta alcanzar su expresión más plena. En el mundo de Armonía, las represiones psíquicas creadas por la «civilización» serán por fin sustituidas por un florecimiento completo de la pasión, del goce, del lujo, del amor, de la liberación personal y del trabajo placentero. El «reino de la necesidad» —el reino de la renuncia y del trabajo duro— será absorbido por el «reino de la libertad». Del trabajo como carga —por muy atenuado que se vea ese carácter en una sociedad socialista— se pasará al trabajo como juego. La naturaleza, herida y pervertida por la civilización, será generosa y producirá abundantes cosechas para el disfrute de todos. De hecho, al igual que sucede en el País de Cucaña, los océanos perderán la sal y su agua se convertirá en un fluido afrutado y potable, y los huertos, plantados por doquier por la humanidad armónica, darán fruta y frutos secos en abundancia. La monogamia se trocará en libertad sexual sin inhibiciones; la felicidad, en placer; la escasez, en abundancia; el aburrimiento, en una variedad deslumbrante de experiencias; los sentidos adormecidos, en una nueva agudeza de la vista, del oído y del gusto; y la competencia, en una gran variedad de asociaciones a todos los niveles de la vida personal y social.

En esencia, lo que hace Fourier con su concepto de falansterio es rehabilitar la Abadía de Thelema de Rabelais, con la diferencia de que su comunidad ha de ser el destino compartido de la humanidad, en lugar del de una élite bien criada. Y a diferencia de lo que sucedía en el País de Cucaña, Fourier no contaba solo con la naturaleza para asegurar la bonanza material. En Armonía la abundancia —el lujo, de hecho— estará disponible para el disfrute de todos, porque el desarrollo tecnológico habrá eliminado la base económica de la escasez y la coerción. El trabajo será rotatorio, eliminándose así la monotonía y la unilateralidad en la actividad productiva, ya que la tecnología habrá simplificado muchas tareas físicas. La competencia, por su parte, será restringida, ya que la rebatiña por los bienes escasos perderá todo sentido en una sociedad de la abundancia. El falansterio no será ni una aldea rural ni una ciudad congestionada, sino una comunidad equilibrada que integrará las virtudes de ambas. En su máxima extensión, contendrá

entre 1.700 y 1.800 personas, una dimensión que, para Fourier, no solo es de escala humana, sino que reúne a la gente en el número preciso de «combinaciones apasionadas» que son necesarias para satisfacer los deseos de cada individuo.

Fourier, sin embargo, se situó en un nivel social mucho más avanzado y complejo que Rabelais y Sade. El monje y el marqués básicamente encuadraron sus visiones en entornos específicos; Fourier, en cambio, se atreve a aumentar la escala social, para que su visión sea compartida por todos. Se trata de una visión enriquecida no solo con su propia presencia y con sus imaginativas «licencias», sino también con un falansterio lleno de lujosos dormitorios, galerías, invernaderos y talleres de trabajo. Su vehículo no era ni la novela picaresca del Renacimiento ni el diálogo exótico de la Ilustración, sino el artículo periodístico, el tratado, tanto oral como escrito, contra la injusticia, así como los ardientes alegatos en favor de la libertad. Fourier fue un activista tanto como un teórico, y un hombre de acción además de un visionario.

La noción de libertad que maneja Fourier es la más expansiva que hayamos visto jamás en la historia de los ideales liberadores. Incluso los adamitas, Suso y los hermanos del Libre Espíritu no parecen llegar tan lejos, pues la suya es aún la utopía elitista de Rabelais, y tienen más de orden religiosa que de sociedad, de asociación de elegidos que de comunidad para todos. En mucha mayor medida que Marx, Fourier vinculó inextricablemente el destino de la libertad social a la libertad personal: la eliminación de la represión en la sociedad debe tener lugar al mismo tiempo que la eliminación de la represión en la psique humana. En consecuencia, no puede haber esperanza de liberación social en ausencia de liberación personal, en el sentido más pleno del ego, del yo y sus reclamos.

Por último, Fourier es en muchos sentidos el primer ecologista social que aparece en la tradición del pensamiento radical. Aquí no me refiero solo a sus visiones de la naturaleza, sino también a su visión de la sociedad. En su vocación de promover la unidad en la diversidad, su falansterio puede considerarse con razón un ecosistema social. Fourier desglosó y analizó concienzudamente todas las posibles pasiones que debían encontrar expresión entre sus

muros. Aunque ha sido burdamente malinterpretado en tal sentido, el ejercicio de Fourier no tiene nada de pedante, por mucho que uno pueda no compartir sus conclusiones. Fourier parece haber tenido su propia noción de la igualdad de los desiguales; el falansterio debe tratar de compensar en riqueza y variedad psíquica por todas las desigualdades materiales que puedan existir entre sus miembros. Sean o no ricos, todos los miembros comparten los mejores vinos, la mejor cocina, los más exquisitos placeres sexuales e intelectuales y la más amplia variedad concebible de estímulos. En pleno festín, donde las delicias son variadas y cualitativamente espléndidas, las variaciones cuantitativas de ingresos dentro de la comunidad pasan a ser lógicamente irrelevantes.

Para Fourier, el énfasis en la variedad y en la complejidad era también una cuestión de principio, una crítica metodológica y social al mecanicismo del siglo XVIII. Los philosophes de la Ilustración francesa y los jacobinos que los sucedieron «habían elogiado la simplicidad y el orden mecánico donde todas las partes eran virtualmente intercambiables», según observa Frank Manuel en su excelente ensayo sobre Fourier. «Fourier rechazaba lo simple en cuanto falso y malvado, e insistía en la complejidad, en la variedad, en el contraste, en la multiplicidad». El acento que ponía en la complejidad se aplicaba no solo a las estructuras de la sociedad, sino también a su análisis de las propias necesidades de la psique. «La psicología de Fourier se basaba en la premisa de que en la pluralidad y en la complejidad había salvación y felicidad», según añade Manuel; «en la multiplicidad había libertad».[240] Aquí no estamos hablando de «pluralismo» psíquico y social, sino de un sentido ecológico-intuitivo de plenitud. Lo que Fourier buscaba, de forma evidente, era la estabilidad a través de la variedad y, en virtud de esa estabilidad, la libertad para elegir y para querer; en resumen: la libertad por la multiplicidad.

Las décadas extraordinarias que se sucedieron entre la Ilustración y el Romanticismo presenciaron una tremenda proliferación de utopías. Muchas, como la comunista de Mably, eran autoritarias hasta la médula; otras, como la de Cabet, eran marcadamente ascéticas y patriarcales; y otras, como la de Saint-Simon, eran en gran medida tecnocráticas y jerárquicas. El socialismo «utópico» de Robert Owen era sin duda el más pragmático y programático.

Próspero manufacturero textil, Owen organizó su famosa planta en New Lanark como una empresa paternalista de filantropía industrial, que combinó una alta rentabilidad en términos financieros con un trato digno a los trabajadores (dados los bárbaros estándares laborales de la temprana Revolución Industrial). Un salario digno, unos niveles de higiene, una disciplina benigna, una jornada laboral relativamente corta, eventos culturales, escuelas y guarderías propias (todo a medida de las peculiaridades de cada trabajador, con especial atención a la condición física y al sexo, ya que la mayor parte de los operarios eran mujeres): numerosos visitantes venidos de toda Europa comprobaban admirados que los complejos fabriles urbanos podían no solo estar libres de desmoralización, alcoholismo, prostitución, enfermedades y analfabetismo, sino que también podían producir beneficios sustanciales, incluso en épocas de crisis económica. En sus últimos años Owen se aventuró a ir incluso más lejos. Dedicó casi toda su fortuna a establecer en Norteamérica Nueva Armonía, una utopía que fracasó de forma lamentable. Llevó luego una vida modesta, dedicada a escribir prolíficamente en favor de su propia versión del socialismo, y se convirtió en una figura reverenciada por el movimiento obrero inglés.

La visión de Owen de la «aldea industrial», que combina fábricas y talleres con agricultura en unidades a escala humana, constituye el auténtico prototipo de la idea comunal de Kropotkin (tal y como la desarrolló en su obra Campos, fábricas y talleres) y de las «ciudades-jardín» de Ebenezer Howard. Pero ninguno de los sucesores libertarios o reformistas de Owen añadió nada que fuera sustancialmente nuevo a su visión. Al igual que la mayoría de los utópicos y de los socialistas de su tiempo, Owen era rigurosamente estético y éticamente utilitario —era un confeso admirador de Bentham—. Tal y como observa John F. C. Harrison, «Owen no contemplaba la felicidad como la búsqueda o la consecución del placer, sino más bien como una forma “racional” de vivir». Esta «racionalidad» era sorprendentemente industrial y cuantitativa. Como muchos otros radicales y reformistas de aquel periodo, que «citaban a Bentham para decir que “la felicidad del mayor número de personas es el único objeto legítimo de la sociedad”», Owen y los owenistas «añadían que solo en un “sistema de cooperación general y de comunidad de la propiedad” podría alcanzarse tan anhelado

propósito».[241]

A finales del siglo XIX —una época marcada por un gran número de utopías tecnocráticas, virtualmente militaristas, así como de panaceas sindicalistas— era probablemente inevitable que surgiera una utopía retrógrada, en gran medida antiindustrial. William Morris, en su obra Noticias de ninguna parte, ponía un punto final a la tradición utópica de los dos siglos precedentes con una recuperación bucólica, una evocación libertaria —pero técnicamente medieval— de los oficios, de la agricultura a pequeña escala y de un compromiso cautivador con la vida simple y sus valores. Por sorprendente que pueda parecer, ningún otro pensador utópico ha interpelado más directamente a los valores contraculturales de la década de 1960 que Morris —aunque ha sido perfectamente ignorado, en favor de pobres panfletos y folletos sobre la «vida sencilla—».[242]

Montado sobre la ola del sentir de la segunda mitad de la década de 1960, Herbert Marcuse se hizo eco (para pronto abandonarlos) de los impulsos más profundos de la Nueva Izquierda y de la contracultura, con su consigna «de Marx a Fourier».[243] Reducido a la condición de mero eslogan, Fourier fue de esta forma sutilmente difamado. La «sociedad armónica», con toda su candidez e inocencia soñadora, al menos tenía vocación de ser una sociedad —una sociedad que Fourier había minuciosamente explorado (con frecuencia hasta en los detalles más nimios) y defendido con vigor —. Marcuse, en cambio, jamás acometió un proyecto semejante. Como mucho, lo confundió con sus tentativas de fusionar a Fourier con Marx. La reconstrucción utópica, por lo tanto, siguió siendo una práctica incierta y a menudo irreflexiva. Lamentablemente, esta práctica tendió a menguar en alcance y número de adeptos al terminar la década de 1960. A falta de una orientación filosófica y de un respeto por el pensamiento, también ella se escindió en direcciones contradictorias: hacia una «simplicidad voluntaria», que negaba la necesidad de complejidad física y cultural; hacia una proclividad a los gurús, que negaba la necesidad de relaciones no jerárquicas; hacia un ascetismo cerrado en sí mismo, que negaba los reclamos del placer; hacia un énfasis en la supervivencia, que

negaba la autenticidad del deseo; y hacia un cierto provincianismo, que negaba el ideal de una sociedad libre. The greening of America, de Charles Reich, que trataba de explicar la contracultura a una Norteamérica de mediana edad, ya ha sido suplantado por «The Poisoning of America» (Time, 22 de septiembre de 1980).

Si las crónicas del «envenenamiento de Norteamérica» son siquiera modestamente certeras, el pensamiento utópico no necesita hoy en día pedir disculpas. Rara vez ha sido tan crucial agitar la imaginación y las conciencias, para dar con nuevas alternativas radicales a cada aspecto de la vida cotidiana. Ahora, cuando la propia imaginación se está atrofiando o se está viendo absorbida por los medios de comunicación de masas, el carácter concreto del pensamiento utópico bien podría ser su tonificante más rejuvenecedor. Ya sea en forma de drama, novela, ciencia-ficción o poesía, ya sea como una mera evocación de la tradición, lo cierto es que la experiencia y la fantasía deben volver a estimularnos y a sugerirnos con toda su fuerza y plenitud. El diálogo utópico, en toda su dimensión existencial, debe poner fin a las abstracciones de la teoría social. Lo que me interesa no son los «proyectos» utópicos (susceptibles de volver rígido el pensamiento tanto como los más recientes «planes» gubernamentales), sino el propio diálogo en cuanto acontecimiento público.

No es en este libro donde el lector debe esperar encontrar los «universales concretos» con que estimular la imaginación y pensar los detalles de la reconstrucción; antes bien, dichos universales hay que buscarlos en el intercambio de las visiones utópicas que están aún ante nosotros. Con todo, sí me gustaría plantear ciertas consideraciones básicas que ninguna visión utópica radical (y en particular, una que quiera llamarse ecológica) puede permitirse ignorar. No puede pasarse por alto la distinción entre los enfoques libertarios y los autoritarios —en la razón, en la ciencia, en la técnica y en la ética, tanto como en la sociedad—, so pena de poner en grave peligro la visión utópica. Esta distinción apuntala cada aspecto conceptual de una sociedad ecológica. Difícilmente nos podemos permitir olvidar que los dos enfoques se han desarrollado uno junto al otro durante milenios, y que su combate ha afectado a cada aspecto de nuestras sensibilidades y de nuestro comportamiento. A día de hoy, cuando la técnica ha asumido unos

poderes de control y de destrucción sin precedentes, estos enfoques, que a duras penas coexistieron en el pasado, no pueden ya darse juntos. La técnica autoritaria de la fábrica —de hecho, la fábrica concebida como técnica para la movilización humana— ha invadido tan completamente la vida cotidiana (incluso esferas tales como el hogar y el barrio, que un día disfrutaron de cierto grado de inmunidad frente a la racionalización industrial) que la libertad, la volición y la espontaneidad están perdiendo su terreno físico, por mucho que sean retóricamente reverenciadas. Nos enfrentamos a la necesidad desesperada de aislar estas áreas de la intromisión del control burocrático y de la invasión de los medios de masas, si queremos que la individualidad misma continúe existiendo.

Hablo aquí de un mundo que antaño conoció la comunidad en forma de vecindarios culturalmente definidos, incluso en ciudades gigantescas; que se comunicaba de persona a persona en las escaleras de las casas vecinales, en las esquinas y en los parques, en vez de electrónicamente; que adquiría sus alimentos y vestidos de pequeños comerciantes que charlaban, aconsejaban y cotilleaban, además de mantener los precios bajo control; que antaño recibía la mayor parte de sus productos básicos de pequeñas granjas, que no distaban más de unos pocos kilómetros del centro de la ciudad; que trataba sus asuntos sin prisa, y que se formaba sus juicios de manera reflexiva. Sobre todo, antaño este mundo se autorregulaba más en asuntos de interés personal y social, era más humano en escala y en decencia, más consistente en cuanto a su carácter y estructura y, en cuanto entidad social, más comprensible para su ciudadanía.

Si damos por sentado y aceptamos sin pensarlo que la comunidad consiste en un agregado de egos acusadamente privatizados, sin relación entre ellos, monádicos y cerrados en sí mismos; que el teléfono, la radio, la televisión y el telegrama nocturno constituyen nuestras principales ventanas al mundo; que el centro comercial y su aparcamiento son el escenario cotidiano de nuestras relaciones públicas; que los alimentos procesados y empaquetados, transportados a lo largo de miles de kilómetros desde áreas remotas del país, son nuestra principal fuente nutritiva; que «el tiempo es dinero», que hablar rápido es una habilidad rentable y la lectura veloz, un propósito deseable; que, por encima de todo, la burocracia

es el pilar de la vida social; el gigantismo, la medida del éxito, y el clientelismo ante los profesionales y ante la autoridad central, la prueba de una esfera pública…, entonces estaremos irremediablemente perdidos como individuos, seremos egos sin voluntad y personalidades sin forma. Al igual que el mundo natural que nos rodea, nos convertiremos en víctimas de un proceso de simplificación que nos vuelve tan inorgánicos y minerales como los metales que abastecen nuestras fundiciones y la arena que alimenta nuestros hornos de vidrio.

Ya no es un cliché new age insistir en que, allí donde sea posible, debemos «desconectarnos» de un sistema despersonalizado y sin conciencia que amenaza con absorbernos en sus circuitos. En poco más de una década, hemos sido victimizados por nuestra sociedad electrónica y cibernética en mayor medida de cuanto los más voraces críticos de la vida cotidiana de la década de 1960 pudieron predecir. La pérdida de la individualidad y de lo que nos hace únicos, que termina desembocando en la liquidación de la propia personalidad, empieza con la pérdida de nuestra capacidad para diferenciar entre un mundo a escala humana que alguna vez fue; otro mundo, cada vez más totalitario, que ahora es; y, finalmente, ese otro que debería ser: un mundo a escala humana, ecológico y racional. Con el sentido del discernimiento y el contraste se desvanece también la tensión entre estos mundos: la tensión que nos motiva para alzarnos contra nuestro completo envilecimiento. Así las cosas, la propia vida cotidiana debe considerarse en sí misma un llamamiento, porque tenemos la responsabilidad ética de operar en un estado de oposición total a sus normas dominantes.

Las cosas que necesitamos, la forma en que las adquirimos, a quién conocemos y lo que decimos: he aquí los elementos de un nuevo campo de batalla, a una escala que no podríamos haber previsto hace una generación. Hoy en día es poco probable que el supermercado se vea reemplazado por la cooperativa de alimentos; la empresa agrícola, por el huerto intensivo; el sistema bancario, por el trueque y la ayuda mutua, y la parafernalia electrónica mediante la cual el mundo se «comunica» consigo mismo, por la relación personal. Sin embargo, lo cierto es que aún podemos optar, ante las disyuntivas mencionadas, por las segundas alternativas frente a las «realidades» que las preceden. Nuestras elecciones

mantendrán vivos el contraste y la tensión que la homogeneidad tecnocrática y burocrática amenaza con borrar, junto con la personalidad misma.

Debemos recuperar asimismo el terreno necesario para la personificación y la formación de un cuerpo político. Defender la base molecular de la sociedad —sus barrios, plazas públicas y lugares de asamblea— responde a una exigencia de libertad que no es únicamente «libertad de...», sino también «libertad para...». La lucha por un refugio ha dejado de ser una cuestión de defender el hábitat privado de cada uno; se ha convertido en un combate para reunirse de forma autónoma, para debatir espontáneamente, para decidir de manera soberana —en resumen: para ser una persona pública, crear una esfera pública y formar un cuerpo político contra el poder establecido y la vigilancia burocrática—. Lo que comenzó en Holanda a finales de la década de 1970 como un movimiento de okupación ante el problema de la vivienda se ha convertido hoy en una ferviente lucha de los jóvenes suizos en busca de espacio libre, al margen del control de la autoridad. Los temas de la vivienda y la logística se han convertido así en cuestiones culturales, y las cuestiones culturales se han convertido a su vez en cuestiones políticas. No me atrevo a predecir cuál será el futuro de estas corrientes específicas en Europa Central. Pero lo cierto es que las corrientes en sí son cruciales; reflejan una pasión intuitiva por la autonomía, la individualidad y la excepcionalidad de carácter que se ganaría seguramente los elogios de Fourier. En ausencia de nuestra «libertad para» tener un espacio público, la frase «cuerpo político» no pasa de ser una mera metáfora; carente de protoplasma, de voces, de rostros y de pasiones. De ahí que sus potenciales componentes humanos queden privatizados en sus refugios aislados, en sus vidas sin sentido, en su anonimato personal y en sus «placeres» inconscientes. Se vuelven tan magros como los dispositivos electrónicos que están obligados a utilizar, tan irreflexivos como las ropas de moda que visten y tan mudos como las mascotas con que se consuelan.

Para desconectarnos de la maquinaria social existente, para crear un espacio donde satisfacer las necesidades propias en cuanto seres humanos, para formar una esfera pública donde funcionar como parte de un cuerpo político protoplásmico, lo que necesitamos

puede resumirse en una sola palabra: reempoderamiento. Hablo de empoderamiento en el sentido más pleno, público y personal del término, y no como una experiencia psíquica, una forma reduccionista y engañosa de «energía» psicológica, obsesionada con las propias «vibraciones» y el propio «espacio». No hay un «viaje interior» que no sea también un «viaje exterior», y no hay un «espacio íntimo» que pueda sobrevivir sin un «espacio público» tangible y palpable. Pero el espacio público, al igual que el espacio interior, se convierte en un espacio vacío cuando no está estructurado, articulado y provisto de un cuerpo. Debe, por lo tanto, dotarse de una forma institucional, en no menor medida que nuestros integradísimos cuerpos personales, que no pueden existir sin estructura. Sin forma ni articulación no puede haber identidad, definición, ni ninguna de las especificidades que dan lugar a la variedad. En el debate sobre las instituciones, lo que realmente está encima de la mesa no es si deberían o no existir, sino qué forma deberían adoptar, si libertaria o autoritaria.

Las instituciones libertarias son instituciones pobladas, término que debería ser tomado no metafóricamente, sino en su literalidad. Se estructuran en torno a relaciones protoplásmicas, cara a cara, y no en torno a relaciones mecánicas, representativas, anónimas. Se basan en la participación, en la implicación y en un sentido de la ciudadanía que pone el acento en la actividad, y no en la delegación del poder ni en la política del espectáculo. De ahí que las instituciones libertarias estén guiadas por un principio fundamental: todos los individuos maduros deben presumirse capaces de gestionar los asuntos sociales de forma directa —así como los suponemos capaces de lidiar con sus asuntos privados—. En ellas, al igual que sucedía con la ecclesia ateniense, las secciones revolucionarias del París de 1793 y los concejos municipales de Nueva Inglaterra —todas ellas, asambleas públicas convocadas regularmente y basadas en la democracia cara a cara—, todo ciudadano es libre de participar en la toma de decisiones de amplio alcance que tengan que ver con su comunidad. Aquí lo decisivo es el principio mismo: la libertad del individuo de participar, y no la obligación o siquiera la necesidad de hacerlo. La libertad no consiste en el número de personas que elijan participar en los procesos de toma de decisiones, sino en el hecho de que todos tengan oportunidad de hacerlo: la oportunidad de elegir decidir o

no en los asuntos públicos. Una «asamblea de masas» será simplemente una multitud amorfa mientras sea engatusada para que se reúna a cambio de honorarios, por entretenimiento, sin ninguna necesidad de reflexión, o mientras se vea constreñida a tomar decisiones rápidas, con un diálogo mínimo. Los quórums, los consensos y los llamamientos a la participación no son «democráticos», sino degradantes; ponen el acento en la cantidad como fin social, y no en la calidad como evidencia de una comunidad ética. Limitar la discusión y reducir los problemas a su mínimo común denominador —no vaya a ser que se ponga a prueba la inteligencia y la capacidad de atención de una comunidad— no es precisamente una forma de elevar el espíritu humano, sino de promover la degradación de un pueblo para convertirlo en un agregado mudo e insustancial. La ecclesia ateniense era una democracia solo en la medida en que los ciudadanos (todos los varones de ascendencia ateniense, ay) decidían asistir a sus sesiones, no porque se les pagara por hacerlo ni porque estuvieran virtualmente obligados a participar en sus deliberaciones (como sí era el caso en el periodo de declive de la polis).

¿Son estos principios y formas de institucionalización libertaria realistas o prácticos? ¿Pueden realmente funcionar, siendo la «naturaleza humana» como es, y teniendo en cuenta la impronta que ha dejado en la empresa humana la «civilización» y su terrible legado de dominación? Lo cierto es que nunca seremos capaces de responder a estas preguntas a menos que intentemos crear una democracia directa que esté libre de sesgos sexuales, étnicos y jerárquicos. Lo cierto es que la historia sí nos ofrece varios ejemplos practicables de formas que son, en gran medida, libertarias. Nos ofrece también ejemplos de confederaciones y ligas que hicieron posible la coordinación de comunidades en régimen de autogobierno, sin mermar por ello su autonomía y su libertad. Aquí lo más importante es si aceptamos o no una noción radical de la competencia del individuo-ciudadano para gobernarse a sí mismo. [244] Dependiendo de las presuposiciones que hagamos, o bien la democracia directa es merecedora de someterse al test de la experiencia, o bien ha de quedar excluida per se del discurso social serio. No podemos interpretar el declive de la ecclesia ateniense, ni el fracaso en última instancia de las secciones parisinas, ni la decadencia de los concejos municipales de Nueva Inglaterra como

una negación de la idoneidad de la asamblea popular para fundar una sociedad futura. Estas formas de democracia directa estaban plagadas de conflictos de clase y de intereses sociales contrapuestos; no se trataba de instituciones libres de jerarquía, de dominación ni de egoísmos. Lo que aquellas experiencias tienen de extraordinario no es la tediosa conclusión de que finalmente fracasaran, sino que llegaran a funcionar.

Una segunda premisa a la hora de crear instituciones libertarias tiene que ver con la distinción nítida que ha de hacerse entre la formulación de una política y su ejecución administrativa. Se trata de una distinción que ha sido lamentablemente obviada por teóricos sociales como Marx, que celebró la fusión que hizo la Comuna de París de los procesos ejecutivo y de toma de decisiones dentro de un mismo órgano. Es un error crucial: probablemente no haya, desde el punto de vista libertario, una equivocación más grave. Encomendar la toma de decisiones políticas a un cuerpo administrativo, normalmente delegado y a menudo de carácter sumamente técnico, entraña serios peligros, que tienen que ver con el elitismo y con la usurpación del poder público. Una democracia directa, cara a cara, es incondicionalmente participativa. Un consejo, comité, agencia u oficina es exactamente lo contrario: indirecto, delegado y con frecuencia excluyente hasta la médula. Permitir que un órgano de esta índole tome decisiones políticas, que es algo muy distinto a coordinar actividades, supone sustraer la política del dominio público —en el mejor de los casos, despolitizar el proceso, en el sentido ateniense del término, y en el peor, hacer de la actividad política algo absolutamente excluyente—. De hecho, este abanico de posibilidades subversivas, todas ellas enemigas de la libertad y del ideal de una ciudadanía activa, ha sido el destino de los movimientos revolucionarios consejistas desde principios del siglo XX, especialmente en el caso de los sóviets rusos, los Räten alemanes y la cadena anarcosindicalista de «comités» que se desarrolló en los estadios tempranos de la Revolución española. Otros movimientos de consejos, tales como el de 1956 en Hungría, duraron demasiado poco y no llegaron a degenerar como lo habían hecho sus predecesores.

Además, el sistema de consejos, concebido como una estructura de toma de decisiones, es inherentemente jerárquico. Ya se base en

fábricas o en comunidades, tiende a adquirir una forma piramidal, por muy confederal que sea su retórica y su apariencia superficial. Es una estructura que va de la fábrica a la aldea, de la aldea a la ciudad y de la ciudad a la región para, finalmente, desembocar en «congresos» nacionales hinchados, convocados con poca frecuencia y presa fácil de la manipulación. Tanto los sóviets rusos como los Räten alemanes (de corta vida) estaban tan alejados de su base popular que pronto degeneraron, pasando a ser instrumentos decorativos al servicio de partidos de trabajadores sumamente centralizados.

Es evidente que la clave del problema no es si un consejo ha sido delegado, elegido por sorteo o constituido ad hoc, sino si puede o no formular políticas. Esto sería de escasa importancia —siempre que haya un nivel razonable de prudencia y de supervisión pública y que la asamblea pueda revocar y rotar consejeros— si las responsabilidades de los consejeros fueran estrictamente de orden administrativo. En tal caso, sus estrechas funciones definirían por sí solas sus poderes y sus límites. No sería difícil determinar si estos límites, una vez que fueran claramente definidos, se han sobrepasado, ni si el consejo se ha excedido en sus funciones, invadiendo las competencias legislativas de la asamblea. Tampoco sería difícil determinar cuándo ciertas funciones ya han cumplido su cometido o cuándo determinados organismos han perdido su relevancia y pueden ser disueltos. Un implacable sistema de rendición de cuentas pondría a los grupos administrativos prácticamente a merced de asambleas legislativas, reforzándose así los límites que impiden a los consejos desempeñar funciones que vayan más allá de las tareas de coordinación.

Por último, he de hacer hincapié en el hecho de que la democracia directa es, en último término, la forma más avanzada de acción directa. Hay sin duda muchas maneras de expresar los reclamos de autonomía y autogestión del individuo y de la comunidad, tanto hoy como de cara a una futura sociedad ecológica. Ejercer los poderes propios de la soberanía —mediante sentadas, huelgas, ocupaciones de centrales nucleares, etcétera— no es simplemente una «táctica» para sortear instituciones autoritarias. Es también una sensibilidad, una visión de la ciudadanía y del yo que asume que el individuo libre tiene la capacidad de gestionar los asuntos sociales

de forma directa, ética y racional. Esta dimensión del yo en la autogestión supone una apelación persistente a la soberanía personal, a la culminación del ego y a la percepción intelectual, aspectos que a menudo quedan disimulados por términos como «gestión» y «actividad». La acción continuada de este yo —su propia formación por la vía de la intervención directa de uno mismo en los asuntos sociales— para afirmar su prerrogativa moral y su derecho al empoderamiento se halla conceptualmente a un nivel superior a la imagen de Marx, donde la identidad personal pasa por el trabajo. Y es que la acción directa es, literalmente, una forma de construcción ética del carácter en el rol social más importante que el individuo pueda desempeñar: la ciudadanía activa. Reducirla a un mero medio, a una «estrategia» que puede seguirse o descartarse por consideraciones estrictamente funcionales, es instrumentalismo en su forma más insidiosa y a menudo más cínica. La acción directa es a un tiempo la reivindicación de la esfera pública por parte del ego, el desarrollo de este último hacia el empoderamiento de sí mismo y su culminación como participante activo en la sociedad.

Sin embargo, la acción directa también puede ser degradada en sus propios términos, cuando se rinde tributo a sus rasgos más turbios: la agresividad, la arrogancia y el terrorismo. Es inevitable que estas características de la acción directa se vuelvan en contra del individuo, y que a menudo den lugar a lo que Fourier llamaba una «contrapasión» maligna —una adhesión desilusionada y malsana a la autoridad, a los poderes delegados y a la pasividad personal—. Estamos muy familiarizados con el «terrorista» anarquista que, despotricando contra todo, se acaba convirtiendo en el más reverente defensor de la autoridad —la trayectoria de Paul Brousse es un buen ejemplo de esta evolución—. La acción directa encuentra su expresión auténtica en el trabajo minucioso de la ciudadanía, que hoy en día se manifiesta, por ejemplo, en la construcción de formas libertarias de organización y en su gestión concienciada, con un fervor perseverante, a base de trabajo cotidiano. Esta labor sencilla y sin pretensiones se suele pasar por alto, y son las acciones dramáticas y los proyectos coloridos los que reciben más atención.

El alto nivel de competencia que los individuos han demostrado en la gestión de la sociedad, su capacidad para distinguir la

formulación de las políticas de la administración (véanse, en este sentido, los ejemplos ateniense y suizo temprano), así como su conciencia del yo como forma de conducta social, todos estos rasgos se verán fortalecidos por una sociedad sin clases y no jerárquica. No tenemos ningún motivo para sentirnos desencantados por la historia. Por muy bárbaros que hayan sido sus periodos más bélicos, crueles, explotadores y autoritarios, también es cierto que la humanidad se ha elevado a unas alturas verdaderamente radiantes durante los magníficos periodos de reconstrucción social, donde, a pesar de los lastres de la dominación y del egotismo, florecieron el pensamiento y el arte. Una vez despejados estos obstáculos, tenemos buenas razones para esperar alcanzar un grado de ilustración personal y social para el que no hay precedentes históricos. A través de la relación entre madre e hijo, continuamente plantamos las semillas de una naturaleza humana que puede orientarse hacia la ternura altruista, la interdependencia y el cuidado. Estas no son palabras trilladas con las que describir la matriz de la renovación humana, generación tras generación, y el amor que cada niño recibe en prácticamente todas las sociedades. Solo se convierten en clichés cuando ignoramos el riesgo de que la separación dé lugar a un egotismo agresivo y a un impulso de rivalidad, cuando la inseguridad material provoca temor hacia la naturaleza y hacia la humanidad y cuando «maduramos» siguiendo los senderos de las sociedades jerárquicas y de clase.

Tenemos que intentar crear una nueva cultura, y no meramente otro movimiento para tratar los síntomas de nuestras crisis, sin ir a la raíz. Asimismo, tenemos que intentar extirpar la orientación jerárquica de nuestras psiques, y no limitarnos a abolir las instituciones que encarnan la dominación social. Pero la necesidad de una nueva cultura y de nuevas instituciones no debe sacrificarse en aras de una brumosa noción de redención personal, que nos convierta en una especie de «santos» solitarios entre masas de «pecadores» sin remedio. Los cambios en la cultura y en la personalidad van de la mano de nuestros esfuerzos para lograr una sociedad que sea ecológica —una sociedad basada en el usufructo, en la complementariedad y en el mínimo irreductible—, pero que también reconozca la existencia de una humanidad universal y los

derechos de la individualidad. Guiados por el principio de la igualdad de los desiguales, no podemos permitirnos ignorar, en nuestro proyecto de lograr la armonía en la sociedad y la armonía con la naturaleza, ni la dimensión personal ni la social —ni la esfera doméstica, ni la pública—.

Antes de explorar los contornos generales de una sociedad ecológica, debo examinar primero el concepto de la competencia individual a la hora de gestionar los asuntos sociales. Crear una sociedad en la que cada individuo sea considerado capaz de participar directamente en la formulación de la política social supone invalidar al instante la jerarquía social y la dominación. Aceptar esta sola noción significa que estamos comprometidos con la disolución del poder del Estado, de la autoridad y de la soberanía, para dar lugar a una forma inmaculada de empoderamiento personal. Es obvio que nuestro compromiso con una sociedad no jerárquica y con el empoderamiento personal está aún muy lejos del pleno desarrollo de estos ideales y de su cristalización en una sensibilidad vivida; de ahí la persistente necesidad de que confrontemos los problemas psíquicos de la jerarquía tanto como los problemas sociales de la dominación. Hay ya muchas tendencias en juego que probablemente fuercen esta confrontación, incluso mientras intentamos lograr cambios institucionales. Aquí me estoy refiriendo a formas radicales de feminismo, que engloban las dimensiones psicológicas de la dominación masculina y, de hecho, de la dominación misma; a la ecología, concebida como perspectiva social y sensibilidad personal; y a la comunidad, en todas sus formas íntimas y a escala humana de asociación y de ayuda mutua. Aunque estas tendencias puedan marchitarse periódicamente y regresar de cuando en cuando a un lugar secundario entre nuestras preocupaciones, lo cierto es que ya han penetrado de manera profunda en la sustancia social y en las ideologías de nuestro tiempo.[245]

Lo que reforzaría ulteriormente su impacto en la conciencia y la práctica contemporáneas es el significado —la función y el sentido, la dirección— que transmiten a nuestra visión de una sociedad ecológica. Esta última es bastante más que un conjunto de instituciones sociales y de sensibilidades no jerárquicas. En un sentido crucial, la sociedad ecológica expresa la forma en que

socializamos con la naturaleza. Empleo aquí el término «socializar» con plena conciencia: lo que me preocupa no tiene que ver solo con los tan queridos procesos «metabólicos» de producción, tan centrales a la idea marxiana del trabajo, ni tampoco exclusivamente con el diseño de una técnica «apropiada», que tanta estima merece entre nuestros ingenieros medioambientalistas. Lo que más profundamente me preocupa son en este punto las funciones que asignamos a nuestras comunidades en cuanto ecosistemas sociales, es decir, el papel que juegan en las regiones biológicas donde se hallan. De hecho, podemos meramente «ubicar» nuestras ecocomunidades, o bien arraigarlas en sus ecosistemas; podemos limitarnos a «diseñarlas» como parte de un «enclave natural» (como una vivienda de Frank Lloyd Wright), o bien integrarlas funcionalmente en un ecosistema (como un órgano en un cuerpo vivo): estas decisiones representan orientaciones muy diferentes hacia la técnica, la ética y las instituciones sociales que con tanta frivolidad llamamos ecológicas. Los técnicos solares más sabios suelen recalcar que un sistema doméstico de energía solar no es un componente más de un hogar, como pueden serlo una cocina o un cuarto de baño; antes bien, se trata de la propia casa en su totalidad, entendida como un organismo que interactúa con la naturaleza. En términos menos mecánicos, el mismo principio de unidad orgánica puede aplicarse a las ecocomunidades y a las ecotecnologías que tratamos de integrar en el mundo natural.

Es un lugar común observar que toda empresa humana «interfiere» necesariamente con la «pura» o «virginal» naturaleza. Esta noción, que sugiere que los seres humanos y sus obras son intrínsecamente «antinaturales» —y en cierto sentido, la antítesis de la pureza y la virginidad de la naturaleza—, es una calumnia, tanto para la humanidad como para la naturaleza. Refleja a la perfección la imagen que la «civilización» tiene del «hombre» como ser puramente social, así como la imagen de la sociedad como enemiga de la naturaleza —meramente en virtud de la especificidad y carácter único de la propia vida social—. Y lo que es peor: distorsiona de forma burda el hecho de que la humanidad es una manifestación de la naturaleza, por muy única y destructiva que pueda ser —de ahí el mito de que el hombre debe «disociarse» de la naturaleza (Marx) o «trascender» sus orígenes primates (Sahlins)—.

Podemos razonablemente preguntarnos si la sociedad humana debe verse como algo «antinatural», teniendo en cuenta que cultiva alimentos, tala y planta árboles y vegetales, cría animales y, en resumen, «manipula» ecosistemas. En nuestras discusiones sobre la «interferencia» humana en el mundo natural detectamos normalmente una inflexión con tintes peyorativos. Sin embargo, todos estos actos, que aparentemente «profanan» la naturaleza, bien puede ser que en realidad estén fomentando su fecundidad. Esta palabra, «fecundidad», es aquí decisiva —y podríamos acompañarla de otros términos, tales como «variedad», «completitud», «integración» e incluso «racionalidad»—. Volver la naturaleza más fecunda, variada, completa e integrada bien podría constituir el objeto oculto de la evolución natural. El hecho de que los seres humanos se hayan convertido en los agentes racionales de esta tendencia natural expansiva —el hecho de que puedan incluso beneficiarse de ella en la práctica, en forma de más y más variados alimentos— no es en sí mismo una profanación de la naturaleza, así como tampoco lo es el hecho de que el ciervo, al alimentarse de la corteza de los árboles jóvenes, limite el crecimiento del bosque y preserve las tierras de pasto.

El hecho de que la sociedad humana reconozca que su bienestar, e incluso tal vez su supervivencia, pueda depender de secundar e inducir conscientemente el empuje de la evolución natural hacia una biosfera más diversificada, variada y fecunda no significa necesariamente que vayamos a reducir la naturaleza a un mero objeto para la manipulación humana, ni que debamos caer en una degradación ética de la naturaleza como «algo» que existe simplemente «para nosotros». Al contrario: lo que es auténticamente «bueno» para nosotros bien podría no ser un anhelo puramente humano, sino un desiderátum que es también natural. Como producto único de la evolución natural, la humanidad lleva a la naturaleza su poder de raciocinio, su creatividad manual y su alto grado de consociación consciente (todos ellos, desarrollos cualitativos de la historia natural), en unos casos, como fuente de ayuda, y en otros, como fuente de perjuicio. Es posible que el papel más importante que pueda jugar una ética ecológica sea un papel discriminador, que nos ayude a distinguir qué acciones humanas contribuyen al empuje de la evolución natural y cuáles la impiden. El hecho de que los intereses humanos de un tipo u otro puedan

estar implicados en estas acciones no siempre es relevante a la hora de emitir un juicio ético al respecto. Aquí lo que cuenta realmente son las directivas éticas que determinan nuestro veredicto.

La noción de sociedad ecológica debe partir de la constatación de que la sociedad y la naturaleza no son inherentemente antitéticas. En nuestra característica visión de la diferencia en cuanto que forma de oposición y extrañamiento, hemos permitido que los aspectos únicos y exclusivos de la sociedad humana oscurezcan nuestra percepción de lo que esta tiene en común con la naturaleza, a saber: su cualidad de ser un «nicho» en una biorregión y ecosistema determinados. Y lo que es más significativo: hemos permitido que los mismos fracasos de la «civilización» —su cosificación de la naturaleza y de los seres humanos, sus relaciones jerárquicas y de clase, de dominación y de explotación— se interpreten como atributos sociales intrínsecos. A partir de ahí, una sociedad deformada ha terminado representando a la sociedad como tal, con el resultado de que sus cualidades antihumanas y antinaturales ya solo son visibles cuando contrastamos esta sociedad deformada con la sociedad orgánica. En ausencia de esta mirada retrospectiva, con nuestra miopía ensalzaremos los mismos fracasos de la «civilización», y los enarbolaremos como prueba de la disociación o «desacoplamiento» de la sociedad con respecto a la naturaleza. De esta forma, nuestros mayores defectos y carencias se convierten en nuestros mayores e injustificables «éxitos»; y nuestras acciones más irracionales pasan a ser los «frutos» de la razón y la voluntad humanas. El hecho de que la humanidad fuera expulsada del Jardín del Edén no significa que debamos volver un rostro antagonista hacia la naturaleza. Antes bien, aquella expulsión puede ser la metáfora de una función nueva, necesaria y eminentemente ecológica: la de crear jardines más fecundos que el mismo Edén.

Es tentador adentrarse en una descripción utópica de cómo sería una sociedad ecológica y de su funcionamiento, pero me he prometido a mí mismo dejar esas visiones a los diálogos utópicos, hoy tan necesarios. Con todo, hay ciertos imperativos bióticos y culturales que no pueden ignorarse, si nuestra noción de sociedad ecológica ha de tener un significado integrador y una dirección

autoconsciente. Quizá el ejemplo más palmario de cómo la evolución natural se va convirtiendo en evolución social sea el hecho de que somos los depositarios de una fuerte tendencia natural hacia la asociación. Debido a nuestra dependencia prolongada, dictada por una larga infancia, y a la plasticidad mental que este periodo de crecimiento proporciona, estamos destinados, como especie, a vivir juntos. Dejando a un lado las patologías «ultraprivatistas», lo cierto es que nuestra necesidad de asociación viene condicionada por un vínculo maternal, que nos lleva a colaborar entre nosotros y a cuidar de los nuestros. Ya sea en el campo o en la ciudad, en la polis o en la aldea, en la comuna o en la megaurbe, nos vemos impelidos, por la naturaleza misma de nuestras experiencias y atributos de crianza, a vivir en un mundo marcadamente asociativo.

Pero ¿qué tipo de asociaciones podríamos esperar encontrar en nuestra futura sociedad ecológica? Si bien es cierto que el lazo de parentesco o el juramento de sangre constituyen una base más estrictamente biológica para la asociación que cualquier otra forma conocida, se trata, evidentemente, de modelos demasiado provincianos y restrictivos, a la vista de nuestro compromiso moderno con una humanitas universal. De hecho, es razonable preguntarse si lo estrictamente biológico es necesariamente más «natural» que los atributos sociales humanos producidos por la evolución natural. Nuestro concepto mismo de naturaleza puede quedar más plenamente expresado por la forma en que los hechos biológicos son estructuralmente integrados, para dar lugar a formas más sutiles y complejas de realidad natural. La propia sociedad puede ser un caso ilustrativo en este sentido, al menos en lo que respecta a sus elementos básicos perdurables, y las asociaciones humanas que se extienden más allá del lazo de sangre bien pueden reflejar formas más complejas de evolución natural que las relaciones biológicas de parentesco, que son muy limitadas. Si la naturaleza humana forma parte de la naturaleza en general, las asociaciones que se basan en lealtades humanas universales bien pueden ser, contra lo que acostumbramos a pensar, expresiones de una naturaleza más rica y variada.

En cualquier caso, es evidente que, cuando nos relacionamos sobre la base de una simple afinidad en materia de gustos, similitudes

culturales, compatibilidades emocionales, preferencias sexuales e intereses intelectuales, logramos un avance ecológico mucho más rico de cuanto podía obtener la sabiduría biológica convencional de la humanidad temprana. Tampoco somos ni un ápice menos naturales por ello. A fin de cuentas, más preferible que la familia consanguínea es la comuna, que une a los individuos por lo que cada uno elige apreciar en el otro, en lugar de por lo que se ven obligados a preferir en virtud de un vínculo de sangre. La afinidad cultural consciente es en último término una base más creativa para la asociación que las exigencias inconscientes de las lealtades de parentesco. Los rudimentos de una sociedad ecológica se estructurarán probablemente en torno a la comuna —libremente creada, humana en su escala e íntima en sus relaciones conscientemente cultivadas—, en lugar del clan o de las formas tribales que, si a menudo tienen un tamaño considerable, siempre están ancladas en los imperativos de la sangre y en la noción de unos ancestros comunes. Lo más probable es que la sociedad ecológica no busque la «retribalización», sino más bien la recomunalización, con su caudal de rasgos creativos y libertarios.

A una escala aún mayor, la Comuna, compuesta a su vez por muchas comunas más pequeñas, parece contener los mejores caracteres de la polis, pero sin caer en aquel provincianismo étnico ni en la exclusividad política que tanto contribuyeron a su declive. Esas comunas compuestas o más amplias, conectadas confederalmente en red a través de ecosistemas, biorregiones y biomas, deben ser artísticamente adaptadas a sus entornos naturales. Según nuestra visión, sus plazas estarán entrelazadas de arroyos, sus lugares de asamblea estarán rodeados de bosquecillos, sus contornos físicos serán respetados y ajardinados con buen gusto, y la tierra será nutrida con mimo para promover la variedad de la flora para nuestro disfrute y el de nuestros animales domésticos. Allí donde sea posible, la vida salvaje que habite en los márgenes también se beneficiará de esta variedad de plantas. Podemos esperar que las comunas aspiren a convivir con las formas de vida originarias de los ecosistemas en los que se integren, nutriéndolas y a la vez alimentándose de ellas.

Descentralizadas y a escala humana, estas ecocomunidades obedecerían la «ley del retorno» natural, reciclando sus desechos

orgánicos en forma de nutrientes para abonar jardines y reutilizando todo lo que pudieran rescatar para sus artesanías e industrias. Asimismo, integrarían de forma sutil las instalaciones solares, eólicas, hidráulicas y productoras de metano, para establecer un modelo altamente diversificado de producción de energía. La agricultura, la acuicultura, la cría de ganado y la caza serían consideradas artesanías —una orientación que buscaríamos expandir tanto como fuera posible, hasta abarcar la fabricación de prácticamente toda suerte de valores de uso—. La necesidad de producir bienes en masa en instalaciones hipermecanizadas se vería en gran medida disminuida, en virtud del contundente énfasis que las comunidades pondrían en la calidad y en la permanencia. Los vehículos, la ropa, el mobiliario y los utensilios se convertirían con frecuencia en reliquias que pasarían de una generación a otra, en lugar de estos bienes de un solo uso que nos apresuramos a ofrecer en sacrificio a los dioses de la obsolescencia. El pasado siempre viviría en el presente, en forma de las creaciones y obras de arte de las generaciones anteriores.

Cabe esperar que el trabajo, de naturaleza más artesanal que industrial, será rotatorio, así como también lo serán los puestos de responsabilidad pública; que los miembros de las comunidades estarán dispuestos a relacionarse cara a cara, en lugar de por medios electrónicos. En un mundo donde la fetichización de las necesidades dé paso a la libertad para elegir las necesidades; donde la cantidad dé paso a la calidad; la bajeza y el egotismo, a la generosidad, y la indiferencia, al amor, podemos razonablemente esperar que la industrialización sea vista como un insulto a los ritmos fisiológicos del ser humano, y que las tareas más físicamente arduas se reconfiguren como empresas colectivas, de carácter más festivo que laboral. Cabe la posibilidad de que varias ecocomunidades deseen compartir herramientas y operar conjuntamente en ciertas entidades industriales —una fundición a pequeña escala, un taller de maquinaria, una instalación electrónica, etcétera—, pero también es posible que deseen regresar a medios más tradicionales (y a menudo más estimulantes desde el punto de vista técnico) de producción de bienes. Sea como fuere, se trata de una decisión que corresponderá tomar a las generaciones

venideras. Ciertamente, ninguna ley de producción nos obliga a conservar o a ampliar los gigantescos complejos de oficinas y fábricas, como, por ejemplo, las textiles, cuya acusada centralización y organización jerárquica desfiguran la industria moderna. Por la misma regla de tres, tampoco nos corresponde a nosotros describir con detalle cómo habrán de confederarse las comunas del futuro, ni cómo habrán de coordinar sus actividades compartidas. Cualquier relación institucional que podamos concebir seguirá siendo una forma vacía mientras no conozcamos las actitudes, sensibilidades, ideales y valores de la gente que la habrá de establecer y mantener. Como ya he señalado, una institución libertaria es una institución poblada; por lo tanto, su estructura puramente formal no puede ser ni mejor ni peor que los valores éticos de las gentes que han de hacerla realidad. Ciertamente, nosotros, saturados como estamos de los valores de la jerarquía y la dominación, no estamos bien situados para «dudar» de unas personas que se habrán liberado completamente de sus ataduras.

Lo que la humanidad no puede nunca permitirse perder es su sentido ecológico y la orientación ética que da a sus proyectos. Tal y como ya he observado, nuestras tecnologías alternativas no tendrán mucho sentido social si se diseñan teniendo en mente objetivos estrictamente tecnocráticos. Por el mismo motivo, nuestros esfuerzos de cooperación serán desalentadores si nos reunimos única y exclusivamente para «sobrevivir» ante los peligros que nos acechan en el sistema social dominante. Nuestras tecnologías pueden ser tanto los catalizadores para nuestra integración con el mundo natural como las simas que nos separen de él. Lo que nunca son es éticamente neutrales. Si la «civilización» y sus ideólogos han promovido la segunda de estas orientaciones, la sociedad ecológica deberá proponer la primera. Las tecnologías modernas y autoritarias han sido ya ensayadas más allá de toda humana resistencia, a lo largo de una historia de devastación natural y de genocidio crónico —de biocidio, de hecho—. Los restos del naufragio que han provocado nos imponen una labor de criba tan minuciosa que podría entenderse que, ante semejante montón de escombros, optáramos simplemente por darnos la vuelta. El problema, sin embargo, es que estamos ya tan metidos en él que la salida no será fácil. Estamos atrapados en su logística económica, en sus sistemas de transporte y distribución, en su división nacional del

trabajo y en su inmenso aparato industrial. Si no queremos terminar completamente enterrados entre los escombros, debemos ir con pies de plomo —buscando tierra firme donde podamos, en los logros reales de la ciencia y la ingeniería, evitando su ciénaga letal armamentística y su técnica autoritaria de control social—.

En último término, sin embargo, habremos de escapar de los escombros con el botín que podamos rescatar de allí, y refundar nuestra técnica únicamente a la luz de una ética ecológica cuyo concepto de «bien» parta de nuestras nociones de diversidad y de completitud, así como de una naturaleza devenida autoconsciente, y cuyo concepto de «mal» esté anclado en todo lo que tiene que ver con la homogeneidad, con la jerarquía y, en definitiva, con una sociedad cuyas sensibilidades han sido cauterizadas más allá de toda resurrección. Si de verdad pretendemos resucitarnos a nosotros mismos, estamos obligados a emplear la técnica para devolver a nuestros sentidos atrofiados la vitalidad de la naturaleza. Como hemos perdido el rastro de nuestras raíces en la historia natural, debemos andarnos aún con más cautela a la hora de lidiar con los medios de vida en cuanto que formas de la naturaleza: para volver a discernir nuestras raíces en el sol y en el viento, en los minerales y en los gases, tanto como en la tierra, en las plantas y en los animales. No podemos eludir el reto de ver el sol como parte del cordón umbilical que nos conecta con la energía, así como discernimos el papel que juega en la fotosíntesis de las plantas.

Como no podía ser de otra forma, se me pregunta cómo iremos «desde aquí hasta allí», como si las reflexiones acerca del surgimiento y disolución de la jerarquía debieran incluir recetas para el cambio social. Si buscamos «paradigmas» sociales, podemos detenernos en los memorables acontecimientos que sacudieron Francia en mayo-junio de 1968, Portugal casi una década después, y quizá España unas décadas antes. A la hora de analizar este tipo de acontecimientos, lo importante no es por qué fracasaron —pues, al fin y al cabo, nunca se previó su emergencia inicial—, sino cómo llegaron siquiera a tener lugar y a persistir contra todo pronóstico. Ningún movimiento por la libertad puede siquiera comunicar sus fines, ni mucho menos alcanzarlos, a menos que entren en juego fuerzas históricas que alteren las sensibilidades y valores jerárquicos que operan de forma inconsciente. Las ideas solo llegan a la gente

que está preparada para escucharlas. Ningún individuo, periódico o libro puede desmantelar una estructura caracterial conformada por la sociedad dominante hasta que la sociedad misma se vea asediada por las crisis. Las ideas, por lo tanto, tal y como observó sagazmente Marx, realmente nos hacen tomar conciencia de aquello que inconscientemente ya sabemos. Lo que la historia nos puede enseñar son las formas, las estrategias y las técnicas —así como los errores— para tratar de cambiar el mundo, tratando también de cambiarnos a nosotros mismos por el camino.

Las técnicas libertarias del cambio han sido ampliamente discutidas y ensayadas. Sin embargo, aún debe probarse que puedan tener éxito, incluso en aquellas situaciones propicias en las que la esperanza de alcanzar sus metas se antoje realista. Ninguna de las técnicas autoritarias del cambio ha aportado «paradigmas» exitosos, a no ser que estemos dispuestos a ignorar el hecho cruel de que las «revoluciones» rusa, china y cubana han sido gigantescas contrarrevoluciones que han asolado nuestro siglo. Las formas libertarias de organización tienen la enorme responsabilidad de tratar de parecerse a la sociedad que buscan propiciar. No pueden, en este sentido, tolerar disyunción alguna entre fines y medios. La acción directa como parte integral de la gestión de una sociedad futura encuentra su paralelo en el empleo de la acción directa para cambiar la sociedad. Las formas comunales como elemento fundamental de la estructura de una sociedad futura encuentran su paralelo en el empleo de las formas comunales —colectivos, grupos de afinidad, etcétera— para transformar la sociedad. Y la ética ecológica, las relaciones confederales y las estructuras descentralizadas que esperamos hallar en una sociedad futura son promovidas por los valores y las redes de que nos servimos en nuestro camino hacia una sociedad ecológica.

La experiencia de las secciones parisinas durante la Revolución francesa nos enseña que incluso las grandes ciudades pueden ser estructural e institucionalmente descentralizadas durante un periodo prolongado, por muy centralizadas que hubieran estado anteriormente, tanto desde el punto de vista logístico como económico. Si una sociedad futura, integrada confederalmente y orientada comunalmente, tratara de descentralizarse en términos logísticos y económicos, no le faltarán los medios ni el talento para

hacerlo. Si Nueva York ha demostrado que, en menos de una década, una ciudad puede sin esfuerzo desintegrarse y convertirse en una ruina física, tras la Segunda Guerra Mundial las ciudades alemanas han demostrado que, en el mismo lapso de tiempo, es posible levantar megalópolis florecientes (si bien carentes de gusto) a partir de las ruinas. Los medios para derribar lo viejo y caduco están disponibles; y si representan una esperanza, entrañan también un riesgo. Lo mismo puede decirse de los medios para la reconstrucción. Las propias ruinas serán las minas donde se reciclarán los desechos de un mundo inmensamente perecedero, y esos desechos se convertirán en los materiales estructurales de otro mundo, tan libre como nuevo.

■

[235] Robert Briffault, «The Evolution of the Human Species», en V. F. Calverton (ed.), The Making of Man (Nueva York, Modern Library, 1931), p. 766.

[236] El relato que hace Rabelais de su utopía debe leerse en su conjunto. Véase, en especial, François Rabelais, Gargantua and Pantagruel (Nueva York, Penguin Books, 1955), pp. 149-153.

[237] Las visiones de Sade también requieren de una lectura completa. Véase Marqués de Sade, «La Philosophie dans le Boudoir» en Selected Writings (Nueva York, British Book Center, sin fecha), pp. 235-272.

[238] Charles Fourier, Harmonian Society: Selected Writings, ed. de Mark Poster (Nueva York, Doubleday & Co., 1971), p. 2. La colección de Poster constituye tal vez la mejor y más inteligente selección de los escritos de Fourier disponible en lengua inglesa, con una muy perspicaz introducción a cargo del editor. Véase también Frank E. Manuel, The Prophets of Paris (Nueva York, Harper & Row, 1962), pp. 197-248.

[239] Maurice Blanchot, citado en Herbert Marcuse, One-Dimensional Man (Boston, Beacon Press, 1964), pp. 255-256.

[240] Manuel, The Prophets of Paris, pp. 229, 239.

[241] John F. C. Harrison, Quest for the New Moral World (Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1969), pp. 48, 49.

[242] El empuje radical del pensamiento utópico, ejemplarizado por Fourier, ha sido transformado por toda una serie de académicos, estadísticos y «teóricos de juegos» en esa colección de futuramas completamente tecnocráticos, economicistas y agresivos que llamamos «futurismo». Por mucho que distaran entre sí los valores de las diferentes utopías, sus concepciones institucionales y sus visiones (ascéticas o hedonistas, autoritarias o libertarias, privatizantes o comunitaristas, utilitarias o éticas), al menos implicaban un cambio revolucionario en el statu quo y una crítica radical de sus abusos. El futurismo no encarna, en esencia, una promesa semejante. En los escritos de autores como Herman Kahn, Buckminster Fuller, Alvin Toffler y John O'Neill, o de los profetas varios de los think-tanks de la Universidad de Stanford, el futurismo no es esencialmente más que una extrapolación del presente en el siglo que viene, es decir, no es más que una «profecía» desnaturalizada hasta quedar en mera proyección. Lejos de desafiar las relaciones e instituciones sociales existentes, tan solo busca adaptarlas a unas posibilidades tecnológicas y a unos imperativos que parecen nuevos —y, por lo tanto, no los critica, sino que los redime—. El presente no desaparece, sino que persiste y adquiere visos de eternidad a costa del futuro. El futurismo, en efecto, no amplía el futuro, sino que lo aniquila al absorberlo en el presente. Lo que hace que esta corriente sea tan insidiosa es que también aniquila la propia imaginación, al constreñirla al presente, reduciendo nuestra visión —e incluso nuestras habilidades proféticas— a mera extrapolación.

[243] Herbert Marcuse, Essay on Liberation (Boston, Beacon Press, 1969), p. 22.

[244] Podemos preguntarnos si este compromiso con la competencia universal da lugar a una «libertad absoluta» —por emplear el término de Hegel— que despoja a una sociedad de toda motivación, de sentido y de propósito, virtudes que adscribimos demasiado fácilmente a los efectos del conflicto y de la oposición. Charles Taylor, en un trabajo reciente, ha aludido a esta posibilidad de una libertad «sin contenido», que presumiblemente termine

dando lugar a la subversión de la subjetividad misma. El dilema de un mundo reconciliado que es aburrido y que carece de «situaciones» es en realidad un reflejo de la sensibilidad agónica que domina la mente moderna. Lo que expresan las preocupaciones de Taylor es una crisis de más amplio espectro en la sensibilidad occidental: el conflicto entre reflexión y agresividad hacia la realidad. Es muy posible que necesitemos una agresividad como la de Fichte para cambiar el mundo enfermo en el que vivimos hoy, pero lo cierto es que, sin el sentido de la reflexión y del equilibrio de Goethe como base para una sensibilidad ecológica, nos deslizaremos casi con toda seguridad en una sociedad de tipo terrorista —que Taylor, no menos que Hegel, quiere evitar por todos los medios—. Véase Charles Taylor, Hegel and Modern Society (Nueva York, Cambridge University Press, 1979), pp. 154-160.

[245] Tal y como observa Ynestra King en un excelente artículo de Heresies (vol. 4, fasc. 1, núm. 13): «Actuando según nuestra propia conciencia de lo que son nuestras necesidades, actuamos [como mujeres] en interés de todos. Nos hallamos en la línea biológica divisoria. Somos el lado menos racionalizado de la humanidad en un mundo superracionalizado, pero podemos pensar tan racionalmente como los hombres y acaso transformar la idea misma de razón. Como mujeres, somos una cultura naturalizada en una cultura definida contra la naturaleza. Si el antagonismo entre naturaleza y cultura es la principal contradicción de nuestro tiempo, es también lo que hermana el feminismo y la ecología, y lo que hace de la mujer el sujeto histórico. Sin una perspectiva ecológica que afirme la interdependencia entre los seres vivos, el feminismo se queda sin un cuerpo donde encarnarse».

Epílogo

En este libro he tratado de «poner el mundo del revés», pero de un modo más teórico que las tentativas de los diggers, los levellers, los ranters y sus descendientes contemporáneos. He intentado sacudir nuestro mundo y explorar los rasgos más llamativos de su desarrollo. Mis esfuerzos habrán logrado su propósito si consiguen demostrar cuán profundamente el curso de la dominación ha penetrado en casi cada empresa humana desde el declive de la sociedad orgánica. No hay casi ningún logro —ya sea de índole institucional, técnica, científica, ideológica, artística o pretendidamente noble y racionalista— que haya podido escapar a su curso. En contraste con esas tendencias, tan en boga últimamente, que sitúan los orígenes de este curso en la razón como tal, o en los intentos del «salvaje» de «luchar» con la naturaleza, yo los he situado en el proyecto siniestro de las élites emergentes, consistente en reducir a los seres humanos y a la naturaleza humana a una condición de subyugación. He hecho hincapié en el papel potencialmente liberador que desempeñan el arte y la imaginación, al dar expresión a lo que hay de auténticamente humano, utópico y libre en la naturaleza humana.

En contraste con Marx y Freud, que identifican la «civilización» y el «progreso» con un autocontrol represivo, yo he rechazado la imagen de una humanidad codiciosa y hobbesiana, toda vez que la antropología y una lectura atenta de la historia apuntan a una imagen completamente opuesta. La abnegación es el rasgo psicológico que resulta del conflicto social y de la represión que trae consigo el auge de la jerarquía, y no el producto de la razón ni de la tecnología. Los bajorrelieves de Egipto y Mesopotamia nos revelan un mundo donde los individuos eran obligados a negar no solo sus deseos e impulsos más humanos, sino también su más rudimentario sentido de la personalidad. Eva, la serpiente y el fruto del árbol del conocimiento no fueron las causas de la dominación, sino más bien sus víctimas. De hecho, la sociedad misma, concebida como un

producto de los cuidados maternales —con su corolario en forma de interdependencia humana—, es un recordatorio permanente de que el Jardín del Edén era en muchos sentidos bien real, y que el auténtico «pecado original» coincide en gran medida con la imagen gnóstica radical de la autotransgresión.

No creo precisamente que podamos regresar al jardín virginal donde esta violación tuvo lugar por primera vez. Pero la historia ofrece la esperanza de una solución a los problemas de la jerarquía y la dominación. El conocimiento o gnosis —el conocer y trascender nuestro acto primigenio de autotransgresión— constituye el primer paso hacia la cura de nuestra patología social del gobierno, de la misma manera en que el conocimiento de uno mismo constituye, en la práctica psicoanalítica, el primer paso en la cura de una patología personal de represión. Sin embargo, el pensamiento sin el acto, la teoría sin la práctica, sería una abdicación de toda responsabilidad social.

En nuestra época hemos visto extenderse la dominación por todo el paisaje social, hasta un punto que va más allá de todo control humano. Los billones de dólares que las naciones del mundo han gastado desde la Segunda Guerra Mundial en medios de subyugación y destrucción —sus «presupuestos en Defensa», para adquirir un armamento simplemente aterrador— no son sino la muestra más reciente de una locura secular en busca de la dominación, y que ahora ha alcanzado unas proporciones inimaginables. Comparados con esta magnífica movilización de materiales, de riqueza, de intelecto y de trabajo humano con la dominación como único propósito, todos los demás logros recientes de la humanidad palidecen y se antojan casi triviales, insignificantes. Nuestro arte, nuestra ciencia, nuestra medicina, nuestra literatura, nuestra música y nuestras obras «benéficas» son como las migajas que caen de una mesa donde se devoran en morbosos banquetes los botines de las conquistas, que son las que acaparan la atención de un sistema cuya sed de poder es virtualmente ilimitada. Con razón desconfiamos hoy de sus actos de generosidad, ya que detrás de proyectos a primera vista loables —la tecnología médica, las revoluciones cibernéticas, los programas espaciales, los proyectos agrícolas y las innovaciones energéticas— parecen esconderse las más malévolas motivaciones, cuyo fin no es

otro que culminar la subyugación de la humanidad por medio de la violencia, el miedo y la servidumbre.

Este libro rastrea el paisaje de la dominación desde sus orígenes, que sitúa en una prehistoria oculta de jerarquía que precede en mucho al surgimiento de las clases económicas. La jerarquía continúa oculta no solo en la prehistoria de la humanidad, sino también en las profundidades de su dispositivo psíquico. Todo el rico significado del término «libertad» es fácilmente traicionado en el curso de nuestros procesos de socialización y de nuestras experiencias más íntimas. Esta traición queda bien expresada en la forma en que tratamos a los niños y a las mujeres, en la postura física que adoptamos en nuestras relaciones más interpersonales, en nuestros pensamientos privados, en nuestras vidas cotidianas y, en definitiva, en la manera inconsciente en que ordenamos nuestras experiencias de la realidad. La traición no se da únicamente en nuestras instituciones políticas y económicas, sino también en nuestros dormitorios, en nuestras cocinas, en nuestras escuelas, en nuestros lugares de recreo y en los centros de educación moral, como pueden ser las iglesias y los «conventículos» donde hacemos psicoterapia. La jerarquía y la dominación presiden nuestros autoproclamados movimientos de emancipación humana, incluido el marxismo en sus formas convencionales, que tiende a ver con suspicacia —y a denunciarla como «desviación anarquista»— cualquier actividad autónoma por parte de las «masas».

La jerarquía supone una burla de toda pretensión nuestra de habernos elevado desde el estadio «animal» hasta las alturas de la «libertad» y la «individualidad». Ya a través de las herramientas que empleamos para salvar vidas humanas, esculpir cosas bellas o decorar el mundo que nos rodea seguimos sutilmente contaminados por una sensibilidad, cada vez más acusada, que reduce nuestros actos más creativos a la condición de «triunfo» y que inscribe la palabra «obra maestra» con los trazos de la artesanía. La grandeza de la tradición dadaísta, desde sus raíces arcaicas en los ofitas gnósticos hasta su expresión moderna en el surrealismo (esa celebración del derecho a la indisciplina, a la imaginación, al juego, al capricho, a la innovación, a la iconoclastia, al placer y a la creatividad del inconsciente), es que critica este reino «oculto» de la jerarquía de forma más implacable y descarada que la mayoría de

los juegos teóricos más sofisticados de la hermenéutica, del estructuralismo y de la semiología, que tan en boga están en los campus universitarios de la sociedad occidental contemporánea.

En un mundo tan completamente contaminado por la jerarquía, el gobierno y la obediencia, articulamos nuestro sentido de la autoridad en la forma en que se nos ha enseñado a ver: en términos de objetos que manipular, cosas que usar. A partir de esta imaginería propia, hemos extendido nuestra forma de visualizar la realidad a la imagen que nos hacemos de la naturaleza «externa». Hemos movilizado nuestra naturaleza humana para embarcarnos en un gran proyecto social que consiste en «disociarnos» de la naturaleza «externa», solo para descubrir que lo único que hemos logrado es convertir nuestra propia naturaleza, así como la «externa», en algo cada vez más mineralizado e inorgánico. Hemos simplificado peligrosamente el mundo natural, así como la sociedad y la personalidad humana, hasta el punto de poner radicalmente en entredicho la integridad de las formas de vida complejas, la complejidad de las formas sociales y el ideal de una personalidad polifacética.

En una era en la que el materialismo mecánico compite con un espiritualismo igualmente mecánico, he insistido en la necesidad de cultivar una sensibilidad hacia la diversidad que promueva un concepto de completitud como principio unificador de una ecología de la libertad. Esta insistencia, fundamental para los objetivos de este libro, contrasta fuertemente con el énfasis que se hace, de manera más habitual, en la idea de «unidad». En mi oposición a los intentos actuales de disolver la variedad en denominadores comunes, tanto mecánicos como espirituales, he manifestado mi regocijo ante la variada riqueza del desarrollo natural, social y personal. He presentado un relato (un tanto hegeliano, he de admitir) en el que la historia de un fenómeno —ya sea la subjetividad, la ciencia o la técnica— constituye la definición de ese fenómeno. En cada uno de estos ámbitos cumulativos hay siempre grados o aspectos de comprensión, intuición e ingenio que debemos rescatar con buen juicio, si queremos dar cuenta de la realidad en todos sus aspectos y gradaciones. Sin embargo, el pensamiento occidental ha tratado de comprender la experiencia y de actuar sobre la realidad en términos de una única forma de subjetividad,

de ciencia y de técnica. Tendemos a asentar nuestras concepciones de la realidad sobre bases mutuamente excluyentes, ya sean económicas, técnicas o culturales, según los casos. De ahí que líneas de evolución de una importancia muy profunda se hayan seleccionado como «básicas» o «contingentes», «estructurales» o «superestructurales», desde la perspectiva de un desarrollo limitado de la evolución humana y natural.

He tratado de demostrar que cada una de estas «líneas» o «superestructuras» posee su propia autenticidad y su propio derecho histórico a una identidad: sin lugar a dudas, será interdependiente en su relación con otras «líneas» de desarrollo, pero sin dejar por ello de ser rica en su propia integridad. Mi atención se ha centrado, por encima de todo, en la interacción entre la evolución de la dominación y la evolución de la libertad. Con libertad no solo me refiero a la igualdad de los desiguales, sino también a la ampliación de nuestros conceptos de subjetividad, de técnica, de ciencia y de ética, junto con un reconocimiento concomitante de la historia de cada una de estas nociones y de los conocimientos que han generado durante los diferentes «estadios» de su desarrollo. He tratado de mostrar no solo cómo estos aspectos de la libertad forman un mosaico rico y cada vez más completo —que solo una sensibilidad ecológica puede llegar a comprender—, sino también cómo dichos aspectos interactúan entre sí, a partir de la sociedad orgánica y en adelante, sin perder su carácter único en la rica diversidad de la totalidad. No hay una «base» económica que sirva de apoyo a la cultura, así como tampoco hay una «base» cultural que sirva de apoyo a la economía. De hecho, los mismos términos «base» y «superestructura» son ajenos a la visión que impregna este libro. Reduccionistas y simplistas, tienden a reflejar visiones ingenuas de la realidad, cuya riqueza de interacciones desafía toda interpretación demasiado esquemática y mecanicista.

Si la historia precapitalista demuestra algo, es el hecho dramático de que los hombres y las mujeres han hecho sacrificios extraordinarios, hasta de sus propias vidas, por creencias que han girado en torno a la virtud, la justicia y la libertad —unas creencias que no se pueden explicar fácilmente aludiendo solo a intereses materiales y al estatus social—. La extraordinaria historia de los judíos, que es un relato de persecución casi sin tregua durante cerca

de dos milenios; la de los irlandeses, en épocas más recientes; o la de los grandes movimientos populares revolucionarios, desde los tiempos de la Reforma hasta la Comuna de París: todas estas historias dan fe del poder de los ideales religiosos, nacionales y sociales a la hora de movilizar a cientos de millones de personas y de inspirar acciones de un heroísmo increíble. Decir que aquellas gentes se movían «básicamente» por «factores económicos», de los cuales no eran conscientes (en virtud, por lo tanto, de una oculta dialéctica «económica» de la historia), es asumir que estos factores económicos son, de hecho, dominantes, cuando hasta su misma existencia o autoridad sobre los asuntos humanos aún está por demostrar. Incluso allí donde los factores económicos parecen evidentes, su significado a la hora de guiar la acción humana es con frecuencia en extremo oscura. Cuando John Ball o Gerrard Winstanley describen la avaricia de las clases dirigentes de su tiempo, uno siente que, más que el interés material, los guían unos ideales éticos de justicia y libertad.

Si el odio a la injusticia ha bullido hasta tal punto en los corazones de los oprimidos no ha sido solo por lo penoso de las condiciones sociales, sino principalmente por el agudo contraste entre los preceptos morales de justicia dominantes y su transgresión en la práctica. Este contraste era una constante en el mensaje cristiano, y de ahí el papel tan provocador que jugó el cristianismo durante un periodo tan prolongado de la historia humana, inspirando movimientos revolucionarios milenaristas. Estos ideales comienzan a degenerar, hasta convertirse en crudos intereses económicos, en el momento en que el capitalismo corrompe la historia con un «sentido de la escasez», haciendo de su compromiso mezquino con la rivalidad y la competencia el motor del desarrollo social. Incluso puede decirse que los movimientos más tempranos en favor de una «redistribución negra» parecen ser la prueba no de simples pillajes, sino de un intento de restaurar una forma de vida, una gestión social tradicional, en la que el compartir y la desacumulación eran las normas sociales dominantes. Con frecuencia estos movimientos destruían no solo los documentos legales que otorgaban a las élites títulos de autoridad y de propiedad, sino también sus palacios, residencias, mobiliarios y hasta graneros: todo cuanto pareciera encarnar su poder.

La Revolución francesa, tal y como ha señalado Hannah Arendt, [246] marca un giro de 180 grados con respecto a las metas del cambio social: de una serie de desiderátums éticos de todo tipo, se pasa a una concepción de la «cuestión social» definida en términos de necesidad material. De hecho, es posible que este cambio de perspectiva no tuviera lugar hasta el siglo XX, mucho después de lo que Arendt pensó. Si Marx se regocijaba con este nuevo sentido «realista», o «materialista» y economicista, nosotros, por nuestra parte, que nos vemos afligidos por un conflicto entre, en un extremo, nuestra «fetichización de las necesidades» y, en el otro, nuestro anhelo de sentido ético y de comunidad, nos hemos convertido en los productos esquizoides de un mundo que se ha quedado congelado e inmóvil, por culpa de nuestra impotencia personal y social. Hemos inventado una mística de «leyes históricas» o de «socialismos científicos» que sirve más para reemplazar nuestros frustrados anhelos de sentido y de comunidad que para explicar lo lejanas que están estas preciadas metas en la vida real.

Si no hay una única generalización de carácter económico o cultural en que podamos basar el desarrollo social, si no hay leyes sociales que respalden una determinada orientación intelectual hacia los fenómenos sociales, entonces, ¿bajo qué coordenadas debemos guiarnos desde el punto de vista social? Sugiero que el contexto más poderoso y significativo para iluminar la empresa humana es el de la distinción entre lo libertario y lo autoritario. No pretendo insinuar que cualquiera de estos dos términos exprese un sentido de finalidad acerca de la historia, ni que estén exentos de ambigüedad. Si hay un punto final en la historia humana que se corresponda con un «absoluto» hegeliano o con un «comunismo» marxiano —cuando no con la extinción pura y simple—, no le corresponde a esta generación afirmarlo o negarlo. Decir que la «historia real» de la humanidad comenzará cuando se haya resuelto la «cuestión social» es hablar solo en términos metafóricos. El compromiso de la Ilustración con los avances tecnológicos es ciertamente el menos fiable de los sistemas de coordenadas a nuestro alcance. Hoy, en un mundo cuya orientación no podría ser más técnica, donde la mismísima ética ha adoptado el adjetivo de instrumental, nos vemos forzados a reconocer que hasta nuestros planes más atractivos —a

pesar de todos sus atributos de «cordialidad» u «oportunidad»— pueden servir para crear estrategias «alternativas» para la guerra.

Hoy más que nunca debemos recalcar que las palabras «libertario» y «autoritario» no solo se refieren a modelos contrapuestos de instituciones, técnicas, razón y ciencia, sino, por encima de todo, a sensibilidades y valores contrapuestos —en resumen, a epistemologías contrapuestas—. Mi propia definición del término «libertario» está orientada por mi descripción del ecosistema: la imagen de la unidad en la diversidad, de la espontaneidad y de las relaciones complementarias, libres de toda jerarquía y dominación. Por su parte, con el término «autoritario» me refiero a esa jerarquía y a esa dominación en cuanto que guías sociales: las gerontocracias, los patriarcados, las relaciones de clase, las élites de todo tipo y, finalmente, el Estado —especialmente, en su forma más parasitaria desde el punto de vista social: el capitalismo de Estado—. Pero si no incluimos en estas definiciones sensibilidades, ciencias, técnicas, éticas y formas de razón contrapuestas, «libertario» y «autoritario» no pasan de ser términos institucionales que solo tienen un carácter implícito. Si el conflicto entre ambos términos ha de ser significativo y revolucionario, entonces es preciso extraer todas las implicaciones del uno y del otro, para cubrir todo el ámbito de la experiencia.

A la razón, situada en el interior de esta tensión entre lo libertario y lo autoritario, debe permitírsele reivindicar su derecho a una racionalidad libertaria. Desde un punto de vista filosófico, hemos dado demasiado valor a la creencia de que una racionalidad libertaria debe incluir cánones de verdad y coherencia —y, de hecho, de intuición y contradicción— que invaliden por completo las pretensiones de verdad del pensamiento formal y analítico. En la medida en que la intuición y la contradicción han servido bastante bien a los propósitos de la autoridad en la filosofía populista del fascismo y en el materialismo dialéctico del estalinismo —así como, en sentido contrario, la razón analítica ha servido a los fines de la libertad de pensamiento—, carecemos de una guía cierta, más allá de nuestros propios criterios éticos, que nos asegure que los modos no convencionales de pensamiento vayan a dar lugar a conclusiones emancipadoras. Las figuras de Buda y de Cristo han sido empleadas para servir a los fines de la autoridad con tanto éxito como se han

empleado al servicio de la libertad. El misticismo radical y el espiritualismo han sido tan antinaturalistas y antihumanos como ecológicos y milenaristas. Por lo tanto, lo decisivo a la hora de considerar los cánones de la razón —o, más precisamente, a la hora de dar forma a un nuevo enfoque de la subjetividad— es la medida en que logremos elevar un estándar ético biológicamente variado, y que se apoye en la fecundidad de la vida, en la virtud de la complementariedad y en la imagen lógica de un mosaico de experiencia cada vez más rico, y no en una visión piramidal y jerárquica de la experiencia. No hace falta que abandonemos siquiera el Órganon de Aristóteles, que ha servido de principio lógico del pensamiento occidental durante siglos, o la teoría de sistemas, cuya noción de una causalidad circular funde la idea misma de punto de partida con su conclusión. Solo tenemos que esculpir la razón hasta hacer de ella una sensibilidad con contenido ético, que sea personal y socialmente emancipadora (ya sea de carácter «lineal» o «circular»). La razón, cuya derrota a manos de Horkheimer y Adorno tanto pesimismo infundía entre sus colegas, puede ser rescatada por una ética libertaria anclada en una ecología social radical. Una ética semejante conserva su apertura hacia la riqueza de la sensibilidad humana como encarnación de la sensibilidad misma, a todos los niveles de la evolución social y orgánica.

Y hay una base sobre la que se puede levantar esta ética libertaria, un lugar que ofrece un sentido del propósito que no depende de la voluble opinión, ni del gusto, ni de la glacial necesidad de eficacia instrumental. Dejando a un lado todo el absurdo del «pueblo», de la «raza», de las «leyes dialécticas inexorables», sí parece haber algún tipo de intencionalidad latente en la naturaleza, un desarrollo gradual de la autoorganización que produce subjetividad y que, en último término, da lugar a la autorreflexión en su muy desarrollada forma humana. Semejante visión bien puede asemejarse a una presuposición antropomórfica, que se presta también a un relativismo arbitrario, no muy distinto en carácter a la «razón subjetiva» o al instrumentalismo que Horkheimer denostaba. Pero incluso la exigencia filosófica de primeros principios «sin presuposiciones» es en sí misma una presuposición mental. Aún tenemos que establecer por qué la vieja creencia que valora lo que hay de inherente en la naturaleza inspira más desconfianza que la

imagen de la vida y de la conciencia humana que defiende Bertrand Russell, que ve en ellas el producto de la mera casualidad, una anomalía sin sentido y accidental de la naturaleza en el ámbito de la subjetividad.

¿Es demasiado descabellado sugerir que nuestro mismo ser es de por sí una epistemología y una ontología —y, de hecho, toda una filosofía del organismo—, capaz de resistir las acusaciones de antropomorfismo? La forma es consustancial a la naturaleza, y lo es en igual medida que el movimiento y, en último término, la función. Podemos llamar lo «natural» de distintas maneras, pero en cualquier caso dicha noción implica tanto la forma y el movimiento como la función. Invocar la mera casualidad como el deus ex machina de un desarrollo tan amplio —y tan soberbiamente organizado que se presta a ser representado en concisas explicaciones matemáticas— equivale a servirse de lo accidental como tumba de lo explicativo. En una profunda argumentación teleológica, Hans Jonas se preguntaba si un análisis estrictamente fisioquímico de la estructura del ojo y de su estimulación como fuente de la visión «es significativo, si no se relaciona con el hecho de ver». Pues para él

la intencionalidad del organismo como tal y su preocupación por vivir está ya presente en toda tendencia vegetativa, despertando a la conciencia primordial en los reflejos más simples, en lo que constituye la irritabilidad reactiva de los organismos básicos; está tanto más presente en la urgencia, el esfuerzo y la angustia de la vida animal, provista de motricidad y de órganos sensoriales; y alcanza la autotransparencia en la conciencia, la voluntad y el pensamiento humanos —siendo todos estos aspectos internos del lado teleológico de la naturaleza de la «materia»—. […] En todo caso, la estructura teleológica y el comportamiento del organismo no constituyen simplemente una opción alternativa de descripción: son, ante la evidencia de la conciencia orgánica de cada uno, la manifestación externa de la interioridad de la sustancia. Por lo que respecta a las implicaciones: no hay organismo sin teleología; no hay teleología sin interioridad; y la vida solo puede conocerse por la vida.[247]

De hecho, se podría añadir que la vida solo puede conocerse como resultado de la vida. Por su propia naturaleza, nunca puede disociarse de su potencialidad para el conocimiento, incluso como mera sensibilidad, como necesidad y como impulso de autoconservación.

Sin lugar a dudas, es mucho lo que podemos agregar a las observaciones de Jonas sobre la teleología. Podemos concebir la teleología como la realización de la potencialidad o, más precisamente, como el resultado final de la lucha inmanente de un fenómeno hacia su realización, una pugna que deja espacio para la existencia de la casualidad y la incertidumbre. En este punto, la teleología expresa la autoorganización de un fenómeno para convertirse en lo que es, pero sin la certeza de que lo hará. Nuestra noción de teleología no necesita que la guíe ninguna «férrea necesidad» ni ningún autodesarrollo inquebrantable que «inevitablemente» predetermine el fin de un fenómeno desde sus mismos comienzos. Aunque un fenómeno concreto pueda no estar autoconstituido al azar, la casualidad podría impedir su autorrealización. En tal caso, su telos se presentaría como la consecuencia de un empeño dominante, y no como una necesidad inevitable.

Pero lo que hoy en día resulta más fascinante es que la naturaleza está escribiendo su propia filosofía y ética de la naturaleza, en lugar de hacerlo los lógicos, los positivistas y los herederos del cientifismo de Galileo. Tal y como ya he señalado, no estamos solos en el universo, ni tan siquiera en el «vacío» del espacio. Gracias a una bastante reciente revolución en el campo de la astrofísica (quizá solo comparable a los logros de Copérnico y Kepler), el cosmos se está abriendo a nuestros ojos en formas nuevas que demandan un cambio de mentalidad, especulativo y estimulante, así como un acercamiento más cualitativo a los fenómenos naturales. Es cada vez más plausible sugerir que el universo en su conjunto puede ser la cuna de la vida, y no meramente nuestro propio planeta o unos cuantos planetas como él. El Big bang o Gran Explosión, cuyos débiles ecos, provenientes de una franja temporal de más de 15.000

millones de años, pueden ahora detectarse gracias a los instrumentos del astrofísico, tal vez sea una prueba menos de un «acontecimiento» único y accidental que de una forma de «respiración» cósmica, cuyas expansiones y contracciones graduales se extienden a lo largo de un tiempo infinito. Si esto es así —y aquí reconocemos que pisamos un terreno altamente especulativo—, es posible que estemos tratando con procesos cósmicos, en lugar de con un episodio único en la formación del universo. Obviamente, si estos procesos expresan una forma interminable de «historia» universal, por así decirlo, nosotros, que nos hallamos irrevocablemente encerrados en nuestra propia era cósmica, es posible que nunca lleguemos a empezar a comprender su realidad o significado. Pero no es completamente descabellado preguntarse si realmente estamos ante un desarrollo amplio y continuado del universo, en lugar de, simplemente, ante un tipo recurrente de «respiración» cósmica.

Por muy basadas en conjeturas que puedan estar estas nociones, el proceso de formación de todos los elementos a partir del hidrógeno y del helio, su combinación en pequeñas moléculas, luego en macromoléculas autogeneradas y, finalmente, la organización de estas macromoléculas hasta formar los elementos constitutivos de la vida y acaso de la mente…, todo este proceso, decíamos, sigue una secuencia que desafía la imagen de Russell de la humanidad como chispa accidental en medio de un vacío sin sentido. Ciertas fases de esta secuencia suponen un fuerte desafío a una visión conforme a la cual la palabra «accidente» pasa a ser un prudente sustituto de lo prácticamente inevitable. Un cosmos intercalado de polvo compuesto de moléculas de hidrógeno, carbono, nitrógeno y oxígeno parece orientado hacia la formación inevitable de moléculas orgánicas. Los radioastrónomos han detectado cianógeno, cianuro hidrógeno, formaldehído, ácido fórmico, metanol, acetaldehído y formiato de metilo en el espacio interestelar. En resumen: la imagen clásica del espacio como vacío está dando paso a la imagen del espacio como un campo quimiogenético de actividad incesante, donde se desarrolla toda una gama increíble de componentes orgánicos cada vez más complejos.

A partir de aquí, hay solo un pequeño paso hasta la autoorganización de moléculas rudimentarias que van componiendo

formas de vida. Al analizar las condritas carbonáceas (un grupo de meteoritos rocosos con pequeñas incrustaciones de cristales) se observan largas cadenas de hidrocarburos aromáticos, tales como ácidos grasos, aminoácidos y porfirinas —los compuestos de la clorofila—. En una serie de estudios de laboratorio, que comienzan con el famoso experimento de Miller y Urey, se formaron aminoácidos simples al pasar descargas eléctricas a través de un matraz que contenía los gases que presumiblemente componían la atmósfera primitiva de la Tierra. Al ir cambiando los gases del recipiente, de acuerdo con teorías posteriores sobre la atmósfera primigenia, sucesivos investigadores han logrado crear aminoácidos de cadena larga, azúcares ribosa y glucosa y fosfatos nucleósidos —los precursores del ADN—.

Hipotéticamente (pero con un impresionante caudal de pruebas a favor), ahora es posible rastrear cómo los microorganismos anaerobios pudieron haber desarrollado membranas simples y, con una complejidad cada vez mayor, haber surgido como formas de vida diferenciadas y capaces de desencadenar procesos metabólicos muy desarrollados. Pocas hipótesis de trabajo son tan sorprendentemente reveladoras de la interrelación tan gradual entre lo orgánico y lo inorgánico como las especulaciones sobre la formación de estructuras genéticas. Tales especulaciones nos llevan conceptualmente a la característica más central de la vida misma: la capacidad de un complejo mosaico de macromoléculas orgánicas para reproducirse a sí mismas, pero generando en el proceso cambios lo suficientemente importantes como para que la evolución sea posible. Ya en 1944 Erwin Schrödinger pudo haber aportado una prueba en lo concerniente a la reproducción y la evolución orgánicas. En ¿Qué es la vida? este eminente físico observó que «la parte más esencial de una célula viva —la fibra del cromosoma— puede ser llamada con propiedad un cristal a-periódico». La «fibra del cromosoma» no se replica simplemente a sí misma, no crece de forma aditiva, a la manera de un cristal periódico; en lugar de ello, cambia significativamente, dando paso a nuevas formas —mutaciones— que inician y continúan desarrollos heredados, evolutivos.[248]

Graham Cairns-Smith ha lanzado otra hipótesis (una de las muchas que se proponen hoy en día, y hay más por venir) que podría

ayudar a esclarecer la naturaleza de los tempranos procesos de reproducción. El ADN es químicamente demasiado inestable, subraya Cairns-Smith, como para haber sobrevivido a la radiación y al calor a los que estaba expuesta originariamente la superficie terrestre. En una analogía que se podría mejorar, Cairns-Smith compara el ADN con una «cinta magnética: es muy eficiente si cuenta con un entorno lo suficientemente protegido, unas materias primas convenientemente procesadas y un equipo de grabación lo suficientemente complejo». Este equipo o maquinaria, según él, puede hallarse en el propio mundo inorgánico:

Junto con otra serie de consideraciones, esto lleva [a Cairns-Smith] a pensar en una forma de proceso de cristalización como máquina impresora con algún tipo de defectos del cristal, que harían las veces de elementos conformadores del patrón. Siendo lo más específico posible, una arcilla del tipo de la mica parecía la posibilidad más prometedora.[249]

Aunque mínimamente, la hipótesis de Cairns-Smith sugiere que la vida, a su modo y siguiendo su propia evolución genética, no está separada milagrosamente de los fenómenos que se dan en el mundo inorgánico. Con ello no quiero dar a entender que la biología pueda reducirse a la física, así como la sociedad tampoco puede ser reducida a la biología. Cuando Cairns-Smith sugiere que ciertos cristales de arcilla podrían servir de modelo o plantilla de material orgánico reproductivo para, de esta forma, poner en marcha la evolución de formas secundarias y todavía más avanzadas de materiales orgánicos hereditarios, también está sugiriendo que la naturaleza puede ser unificada por ciertas tendencias comunes. Tales tendencias compartirían un origen similar en la realidad del cosmos, sin importar cuán diferente pueda ser su funcionamiento en los distintos niveles de la autoorganización.

Con esto quiero decir que la sustancia y sus propiedades no son separables de la vida. La concepción de Henri Bergson de la biosfera como un factor de «reducción de la entropía», en un cosmos que se supone que se mueve hacia una entropía (o desorden) mayor,

parecía conferirle a la vida una razón existencial de orden cósmico. El hecho de que las formas de vida puedan tener esta función no sugiere necesariamente que el universo haya sido «diseñado» exógenamente por un demiurgo sobrenatural. Pero sí sugiere que la «materia» o sustancia posee propiedades autoorganizativas inherentes, no menos válidas que la masa y el movimiento que le atribuye la física newtoniana.

Tampoco hay una carencia de datos tan grande, en comparación con los atributos convencionales de la «materia», como para que las nuevas propiedades se vuelvan inverosímiles. Cuando menos, la ciencia debe ser lo que la naturaleza realmente es; y en la naturaleza, la vida es (para usar la terminología bergsoniana) una fuerza que contrarresta la segunda ley de la termodinámica —o un factor de «reducción de la entropía»—. La autoorganización de la sustancia en formas cada vez más complejas —de hecho, la importancia de la forma misma como un correlato de la función, y de la función como un correlato de la autoorganización— implica una actividad incesante que mira a alcanzar la estabilidad. Esa estabilidad, al igual que la complejidad, es una «meta» de la sustancia; esa complejidad, y no solo la inactividad, produce la estabilidad; y, por último, esa complejidad es un rasgo crucial de la evolución orgánica, así como de una interpretación ecológica de las relaciones bióticas. Todos estos conceptos, considerados en su conjunto, no son veleidades místicas, sino maneras de comprender la naturaleza como tal. Más pruebas respaldan estos conceptos que los prejuicios teóricos aún vigentes en contra de un universo lleno de sentido —y, me atrevería a añadir, de sentido ético—.

Una cosa está clara: ya no podemos darnos por satisfechos con una pasiva materia «muerta» que por casualidad se reúne en sustancia viva. El universo da fe de una sustancia en desarrollo —no solo en movimiento—, que pugna sin tregua por expandirse, y cuyo más dinámico y creativo atributo es su incesante capacidad de autoorganización en formas cada vez más complejas. La fecundidad natural proviene antes que nada del crecimiento, no de los «cambios» de ubicación espacial. No podemos desterrar la forma del lugar central que ocupa en este proceso de desarrollo y crecimiento, ni tampoco la función, que es el correlato indispensable de la forma. El universo ordenado que hace que la propia ciencia sea un

proyecto viable, y que vuelve significativo el empleo que hace la ciencia de una lógica muy concisa —las matemáticas—, presupone la correlación entre forma y función.[250] Desde esta óptica, las matemáticas no son meramente el «lenguaje» de la ciencia, sino que son también el logos de la ciencia. Si este logos científico es un proyecto factible es sobre todo porque comprende un logos que se halla inherente en la naturaleza: el «objeto» de la investigación científica.

Una vez que traspasamos el umbral de una actitud puramente instrumental hacia el «lenguaje» de las ciencias, podemos incluir aún más atributos en nuestra comprensión de esa sustancia orgánica a la que llamamos vida. Concebida como una sustancia metabólica y en desarrollo, y que se autoconserva permanentemente, la vida establece de la forma más clara la existencia de otro atributo: la simbiosis. Datos recientes apoyan la tesis de que el naturalismo mutualista de Kropotkin no solo se da en las relaciones entre y dentro de las especies, sino que además se da morfológicamente, entre y dentro de las formas celulares complejas. Tal y como ya lo observara William Trager hace más de una década:

El conflicto que se da en la naturaleza entre diferentes tipos de organismos se ha expresado popularmente en frases como «lucha por la existencia» y «supervivencia del más apto». Sin embargo, poca gente cae en la cuenta de que la cooperación mutua entre los diferentes tipos de organismos —la simbiosis— es igual de importante, y de que el «más apto» bien puede ser el que más ayuda a otro a sobrevivir.[251]

Al margen de la intención que la anime, lo cierto es que la descripción que hace Trager del «más apto» es algo más que el juicio científico de un eminente biólogo; es también un juicio ético, similar al que Kropotkin dedujo a partir de su propio trabajo como naturalista y desde sus ideales anarquistas. Trager recalca que la «casi perfecta» integración de «los microorganismos simbióticos en

la organización del cuerpo del huésped […] nos ha llevado a la hipótesis de que ciertos orgánulos intracelulares podrían haber sido en su origen microorganismos independientes». Así, los cloroplastos responsables de la fotosíntesis en las plantas con células eucariotas, o nucleadas, son pequeñas estructuras que se reproducen por división, tienen su propio ADN —muy similar al de las bacterias circulares—, sintetizan sus propias proteínas y están rodeadas por membranas de dos unidades.

Casi lo mismo puede decirse de la «central de energía» de la célula eucariota, su mitocondria. La investigación más significativa en esta área data de la década de 1960, y fue desarrollada con gran brío por Lynn Margulis en sus trabajos y libros sobre la evolución celular.[252] Las células eucariotas son las unidades morfológicas de todas las formas complejas de vida animal y vegetal. Los hongos y los protistas comparten asimismo estas estructuras celulares nucleadas. Las eucariotas son aeróbicas e incluyen subunidades claramente formadas, u orgánulos. En contraste, las procariotas carecen de núcleo; son anaeróbicas, menos especializadas que las eucariotas y, según Margulis, son las predecesoras evolutivas de las eucariotas. De hecho, son las únicas formas de vida que podrían haber sobrevivido y prosperado en la primitiva atmósfera terrestre, con sus niveles mínimos de oxígeno libre.

Margulis ha defendido —y en gran medida, probado— que las células eucariotas están compuestas por disposiciones simbióticas sumamente funcionales de procariotas, las cuales se han vuelto totalmente interdependientes de otros elementos constituyentes. Los flagelos eucariotas, según su hipótesis, derivan de espiroquetas anaeróbicas; las mitocondrias, de bacterias procariotas capaces de respiración y de fermentación; y los cloroplastos vegetales, de «algas verdiazules», que recientemente han sido reclasificadas como cianobacterias. La teoría —hoy ya casi una convención biológica— sostiene que los ancestros fagocíticos de las que habrían de convertirse en eucariotas absorbieron (sin digerirlas) ciertas espiroquetas, protomitocondrias (que, según sugiere Margulis, pudieron haber invadido a sus huéspedes) y, en el caso de las células fotosintéticas, cianobacterias cocoides y prochlorales. Así, las variedades existentes de formas de vida aeróbica multicelular tuvieron su origen en un proceso simbiótico, que integró una

variedad de microorganismos en lo que razonablemente podríamos llamar un organismo colonial: la célula eucariota. El mutualismo, y no la predación, parece haber sido el principio rector de la evolución de las sumamente complejas formas de vida aeróbicas que son comunes hoy en día.

La posibilidad de que la vida y todos sus atributos estén latentes en la sustancia como tal, de que la evolución biológica esté profundamente anclada en la simbiosis o el mutualismo, da una idea de hasta qué punto es importante reconceptualizar nuestra noción de «materia» como sustancia activa. En palabras de Manfred Eigen, la autoorganización molecular sugiere que la evolución «parece ser un acontecimiento inevitable, dada la presencia de cierta materia con propiedades autocatalíticas específicas y expuesta al flujo finito (libre) de energía [es decir, la energía solar] necesario para compensar la constante producción de entropía». [253] En realidad, esta actividad autoorganizadora va más allá del surgimiento y la evolución de la vida, y llega hasta los factores aparentemente inorgánicos que produjeron y mantienen un «entorno» bióticamente favorable para el desarrollo de formas de vida cada vez más complejas. Tal y como observa Margulis al resumir la «hipótesis Gaia» que ella y James E. Lovelock desarrollaron, la presuposición tradicional según la cual la vida ha sido forzada simplemente a adaptarse a un «entorno» independiente, geológica y meteorológicamente determinado, ya no se sostiene. Este dualismo entre el mundo viviente y el no viviente (que se basa en mutaciones accidentales y puntuales en las formas de vida, mutaciones que determinan qué especies evolucionarán y cuáles perecerán) está siendo reemplazado por una idea más inspiradora: la de que la vida «crea en gran parte su propio entorno», según observa Margulis. «Ciertas propiedades de la atmósfera, los sedimentos y la hidrosfera están controlados por y para la biosfera».

Al comparar planetas sin vida como Marte y Venus con la Tierra, Margulis observa que la alta concentración de oxígeno en nuestra atmósfera es una anomalía, que contrasta con los mundos de dióxido de carbono de los demás planetas. Y no solo eso: «la concentración de oxígeno en la atmósfera terrestre permanece constante ante la presencia de nitrógeno, metano, hidrógeno y otros

reactivos potenciales». La vida, en efecto, desempeña un papel activo en la conservación de las moléculas de oxígeno libre, asegurando su relativa constancia en la atmósfera terrestre. Lo mismo puede decirse de la alcalinidad, así como de los niveles moderados de temperatura de la superficie terrestre, algo que no deja de ser llamativo. La originalidad y las anomalías de la atmósfera terrestre

distan de ser casuales. Al menos en el «centro», en las regiones tropicales y templadas, [las temperaturas] de la superficie y de la atmósfera se desvían de los valores deducidos al extrapolar entre los valores de Marte y de Venus, y las desviaciones favorecen a la mayor parte de las especies de organismos. El oxígeno se mantiene en un nivel que ronda el 20 por ciento, la temperatura media de la atmósfera inferior es de alrededor de 22 grados y el pH es algo superior a 8. Estas anomalías a nivel planetario se han mantenido durante largo tiempo; la extraña composición química de la atmósfera terrestre no ha variado en millones de años, a pesar de que el tiempo de residencia de los gases reactivos se puede medir en meses y años.

Margulis llega a la conclusión de que

es sumamente improbable que el mero azar pueda explicar el hecho de que la temperatura, el pH y la concentración de elementos nutrientes hayan sido, durante inmensos periodos de tiempo, justo los óptimos para la vida. Se antoja especialmente improbable cuando es obvio que los mayores perturbadores de los gases atmosféricos son los propios organismos, principalmente los microbios […]. Parece bastante más probable que la biota consuma activamente la energía para mantener estas condiciones.[254]

Finalmente, la Síntesis Moderna —por emplear el término con el

que Julian Huxley se refiere al modelo neodarwiniano de evolución orgánica, vigente desde principios de la década de 1940— también ha sido criticada por ser demasiado estrecha, y acaso por seguir una perspectiva mecanicista. La imagen de una lenta marcha del cambio evolutivo, que surgiría de la interrelación de pequeñas variaciones que serían seleccionadas en función de su adaptabilidad al entorno ya no resulta tan convincente como antes, cuando parecía respaldada por los registros fósiles. Actualmente se tiende a pensar en la evolución como un proceso más esporádico, marcado por rápidos cambios ocasionales, con frecuencia intercalados por largos periodos de estancamiento. Los géneros altamente especializados tienden a diversificarse en especies y a extinguirse (en razón de lo restringido y estrecho de los nichos que ocupan en términos ecológicos), mientras que los más generalizados cambian más lentamente y se extinguen con menos frecuencia, debido a que pueden existir en entornos más diversificados. Esta «Hipótesis del Efecto», propuesta por Elizabeth Vrba, sugiere que la evolución tiende a ser un impulso inmanente, y no tanto el resultado de fuerzas selectivas externas. Bajo esta luz, las mutaciones parecen mosaicos intencionales, antes que esos minúsculos cambios en la estructura y la función de las formas de vida. Según palabras de un observador, «mientras que la selección de las especies sitúa las fuerzas del cambio en las condiciones del entorno, la Hipótesis del Efecto se fija en los parámetros internos que afectan a los índices de especiación y de extinción».[255]

La idea de la sucesión de mutaciones pequeñas y puntuales (una teoría que concuerda con la mentalidad victoriana y su noción de cambios evolutivos estrictamente fortuitos) puede cuestionarse incluso desde un punto de vista genético. No solo un gen, sino también un cromosoma, ambos en combinaciones variables, pueden ser alterados química y mecánicamente. Los cambios genéticos pueden ir desde las mutaciones «simples» y puntuales hasta las grandes reconfiguraciones cromosómicas, pasando por los transposones o elementos genéticos transponibles. También ha quedado clara, principalmente a la luz de los experimentos, la posibilidad de permutaciones de desplazamientos morfológicos genéticamente determinados. Pequeños cambios genéticos pueden dar lugar a modificaciones morfológicas mayores o menores, y lo mismo sucede cuando los cambios genéticos son grandes.

La observación de Trager de que la especie «más apta» bien puede ser «la que más ayuda a sobrevivir a otra» es una excelente reformulación de la imagen tradicional de la evolución natural como un drama competitivo y sin sentido, ensangrentado por la lucha por la supervivencia. Hay una rica literatura, que se remonta a finales del siglo XIX, que subraya el papel que juega la cooperación intraespecífica e interespecífica a la hora de favorecer la supervivencia de las formas de vida sobre el planeta. El célebre El apoyo mutuo de Kropotkin resumía el estado de la cuestión al comenzar el siglo XX, y al parecer añadía el vocablo «mutualismo» a la terminología biológica sobre la simbiosis. El libro resume en sus capítulos iniciales los trabajos contemporáneos realizados en este campo, las observaciones del propio Kropotkin en Asia oriental y un importante caudal de datos sobre insectos, cangrejos, aves, «asociaciones cazadoras» de carnívoros mamíferos, «sociedades» de roedores, etcétera. El material es en gran medida intraespecífico; por aquel entonces los «mutualistas» biológicos no hacían hincapié en los sistemas de apoyo interespecíficos, que ahora sabemos más extendidos de lo que Kropotkin podía haber imaginado. Buchner escribió un enorme volumen (1953) sobre la endosimbiosis de los animales con microorganismos vegetales; Henry compiló un estudio en dos tomos, Symbiosis, que actualiza las investigaciones en este campo hasta mediados de la década de 1960. Las pruebas acumuladas en apoyo de la tesis de la simbiosis interespecífica, especialmente el mutualismo, son apabullantes. En mayor medida incluso que El apoyo mutuo de Kropotkin, la obra de Henry rastrea las pruebas que corroboran las relaciones mutualistas. Partiendo de las relaciones de apoyo interespecífico de los rizobios y las legumbres, continúa a través de las asociaciones vegetales y de la conducta simbiótica en los animales, para terminar en los grandes mecanismos reguladores que explican la homeostasis en las relaciones biogeoquímicas a nivel planetario.

La «adaptabilidad», entendida como mera supervivencia y adaptación de las especies, rara vez tiene algún significado biológico. Circunscrita a este nivel superficial, se convierte casi en una empresa de adaptación personal, que no explica la necesidad de sistemas de apoyo vital que tienen todas las especies, ya sean autotróficas o heterotróficas. La teoría tradicional de la evolución tiende a abstraer a una especie de su ecosistema, a fin de aislarla y

analizar su supervivencia de una manera marcadamente abstracta. Por ejemplo, la interrelación de apoyo mutuo que se da entre las formas de vida fotosintéticas y los herbívoros, lejos de ser la prueba de la forma más simple de «depredación» o heterotrofia, es en realidad indispensable para la fertilidad del suelo, a través de los desechos animales, la distribución de semillas y el retorno (a su muerte) de organismos voluminosos a un ecosistema que se va de esta forma enriqueciendo. Incluso los grandes carnívoros que dan caza a los grandes herbívoros cumplen una función vital en el control selectivo de las poblaciones, eliminando a los animales ya débiles o viejos, para los que la vida, a fin de cuentas, se convertiría en una forma de «sufrimiento».

Lo irónico es que reducir el verdadero sufrimiento y la crueldad a dolor y depredación devalúa su significado, así como se devalúa el significado de la jerarquía y la dominación al desinstitucionalizar estos términos, con su carga social, y reducirlos a lazos individuales y transitorios entre individuos más o menos agresivos dentro de un determinado grupo de animales. El miedo, el dolor y la muerte —por lo general, rápida— que una manada de lobos le produce a un caribú viejo o enfermo no son prueba del sufrimiento o crueldad en la naturaleza, sino de una forma de morir que se halla integralmente unida a la renovación orgánica y a la estabilidad ecológica. La crueldad y el sufrimiento propiamente dichos pertenecen al ámbito de la degradación moral de los que atormentan a la víctima, causándole angustia personal y aflicción innecesaria. Estos conceptos no se pueden aplicar a la eliminación de un organismo que ya no puede funcionar en un nivel que haga tolerable su vida. Asociar todo dolor con sufrimiento y toda predación con crueldad es pura tergiversación de la verdad. Sufrir la angustia del hambre, de la dolencia psíquica, de la inseguridad, del abandono, de la soledad y de la muerte en el campo de batalla, o en forma de trastorno prolongado y enfermedad terminal, no puede equipararse al dolor, con frecuencia breve, de la depredación, ni a una muerte de la que no se es consciente. Los espasmos de la naturaleza rara vez son tan crueles como las aflicciones sistemáticas y organizadas que la sociedad humana practica sobre seres sanos y vitales, animales o humanos —unos tormentos que solo la astucia de la mente homínida es capaz de idear—.

Ni el dolor, ni la crueldad, ni la agresión, ni la competencia explican satisfactoriamente el surgimiento y la evolución de la vida. Si queremos una explicación mejor, habremos de aludir también al mutualismo, así como a una concepción de la «adaptabilidad» que refuerce los sistemas de apoyo para los en apariencia más «aptos». Si estamos preparados para reconocer la naturaleza autoorganizadora de la vida, el papel decisivo que juega el mutualismo como ímpetu evolutivo de la misma nos obliga a redefinir la «adaptabilidad» en términos de dispositivo que sirve de apoyo a un ecosistema. Y si estamos preparados para ver la vida como un fenómeno que puede moldear y preservar el mismo «entorno» que se considera la fuente «selectiva» de su evolución, surge una pregunta crucial: ¿tiene todavía algún sentido hablar de la «selección natural» como la fuerza motriz de la evolución biológica? ¿No deberíamos más bien hablar de «interacción natural», para dar plena cuenta del papel que desempeña la propia vida en la creación y la orientación de las «fuerzas» que explican su evolución? La biología contemporánea nos muestra todo un cuadro de interdependencias orgánicas, las cuales parecen tener mucha más importancia en la conformación de las formas de vida de cuanto Darwin, Huxley o los formuladores de la Síntesis Moderna pudieron nunca anticipar. La vida es necesaria no solo para su propia autopreservación, sino también para su propia autoformación. «Gaia» y la subjetividad son algo más que efectos de la vida: son sus atributos integrales.

La grandeza de una auténtica sensibilidad ecológica, en contraste con el medioambientalismo superficial tan extendido hoy en día, es que nos capacita para generalizar, de la forma más radical, estas fecundas interrelaciones de apoyo, que hacen de la variedad la base de la estabilidad. La sensibilidad ecológica nos aporta una perspectiva coherente que es explicativa en el más pleno sentido de la palabra, y casi abiertamente ética.

Desde la remota era helénica hasta el Renacimiento temprano, la naturaleza se vio antes que nada como una fuente de orientación ética, un medio por el cual el pensamiento humano hallaba su coherencia y su sistema normativo. La naturaleza no humana no era

algo externo a la sociedad y a la naturaleza humana. Por el contrario, la mente, con su carácter único, formaba parte integrante de un logos cósmico, el cual aportaba criterios objetivos para las concepciones sociales y personales del bien y del mal, la justicia y la injusticia, la belleza y la fealdad, el amor y el odio —y, en definitiva, para un interminable número de valores por los que guiarnos hacia la consecución de la virtud y la buena vida—. Las palabras diké y andiké —justicia e injusticia— determinaban las cosmologías de los filósofos griegos de la naturaleza. Son nociones que sobreviven, en multitud de variantes terminológicas, en la jerga de la moderna ciencia natural —así, por ejemplo, en palabras como «atracción» y «repulsión—».

Las falacias de la cosmología arcaica generalmente no tienen tanto que ver con su orientación ética como con su acercamiento dualista a la naturaleza. Por grande que fuera su énfasis en la especulación a costa de la experimentación, donde más erraba la cosmología antigua era cuando trataba de vincular una naturaleza autoorganizadora y fecunda con una fuerza vital ajena al propio mundo natural. Tanto la Diké de Parménides como el élan vital de Bergson son sustitutos de las propiedades autoorganizadoras de la naturaleza, y no fuerzas impulsoras inherentes a la naturaleza que explican el orden del mundo. Existe en las cosmologías monísticas un dualismo latente, que intenta poner en comunión ética a la humanidad y a la naturaleza por la acción de un deus ex machina que corrija las perturbaciones, tanto las de un cosmos desequilibrado como las de una sociedad irracional. La Verdad porta una corona invisible en forma de Dios o de Espíritu, pues nunca se puede confiar en que la naturaleza se desarrolle por sí misma y de manera espontánea, así como tampoco se puede esperar que el corpus político que nos legó la «civilización» sea capaz de administrar sus propios asuntos.

Estos arcaísmos, con sus rasgos teológicos y sus bien formuladas teleologías, se han considerado, con justicia, trampas socialmente reaccionarias. Ciertamente, contaminaron las obras de Aristóteles y de Hegel, en la misma medida en que cautivaron a las mentes de la escolástica medieval. Pero los errores de la filosofía clásica de la naturaleza no derivan de su proyecto de extraer una ética de la naturaleza, sino del espíritu de dominación que la envenenó desde

el principio, con ese «árbitro» sobrenatural —y a menudo autoritario— que sopesaba y corregía los desequilibrios o «injusticias» que estallaban en la naturaleza. De ahí que los dioses antiguos estuvieran presentes en todo momento: porque por muy racionalistas que pudieran parecer aquellas cosmologías primitivas, debían ser exorcizadas, para hacer que el continuum ético entre la naturaleza y la humanidad fuera más significativo y democrático. Lo trágico es que el pensamiento tardorrenacentista no fuera más democrático que sus antecesores, y que ni Galileo en la ciencia ni Descartes en la filosofía lograran llevar a cabo la tan necesaria operación de cirugía. Tanto ellos como sus herederos más recientes separaron los dominios de la naturaleza de los de la mente, recreando deidades propias en forma de sesgos cientifistas y epistemológicos, no menos corrompidos por la dominación que la tradición clásica que demolieron.

Hoy estamos ante la posibilidad de dejar que la naturaleza —no Diké, Justitia, Dios, Espíritu o un élan vital— se abra éticamente ante nosotros en sus propios términos. El mutualismo, en virtud de su función de promotor de la evolución de la variedad natural, es un bien intrínseco. No precisamos ni de Diké, por un lado, ni de cánones de «objetividad científica», por el otro, para afirmar el papel que juega la comunidad en cuanto anhelo o desiderátum de la naturaleza y de la sociedad. De forma similar, la libertad es un bien intrínseco; sus exigencias están validadas por eso que Hans Jonas, de manera tan perspicaz, llamó la «internalidad» de las formas de vida, su «identidad orgánica» y su «experiencia de la forma». El esfuerzo evidente de autoconservación que hace todo ser vivo en el curso de «su precaria continuidad metabólica», el riesgo constante en el que incurre y, de hecho, su autorreconocimiento revelan —hasta en el más rudimentario de los organismos— un sentido de la identidad y de la actividad selectiva que Jonas, con gran tino, consideró la prueba de una «libertad germinal».[256]

Finalmente, a partir de la creciente variedad y complejidad que eleva las partículas subatómicas, a través de la evolución, hasta dar con esas formas de vida conscientes y autorreflexivas que llamamos seres humanos, no podemos evitar especular sobre la existencia de un telos concebido en sentido amplio, y de una subjetividad latente en la misma sustancia que finalmente da lugar a la mente y al

intelecto. En la reactividad de la sustancia, en la sensibilidad del menos desarrollado de los microorganismos, en la elaboración de nervios, ganglios y espina dorsal, así como en el graduado desarrollo del cerebro, uno percibe de manera imperiosa una evolución de la mente, tan coherente, que nos asalta con fuerza la tentación de describirla con el término de Manfred Eigen: «inevitable». Se hace difícil creer que el mero azar pueda dar cuenta de la capacidad de las formas de vida para responder neurológicamente a los estímulos; para desarrollar sistemas nerviosos tan organizados; para prever, aunque sea vagamente, las consecuencias de su propia conducta, para luego conceptualizar esta previsión de forma clara y simbólica. Una verdadera historia de la mente debería tal vez comenzar hablando de los atributos de la sustancia en sí. Es posible que se hallen en la pugna oculta o encubierta de los cristales más simples por perpetuarse a sí mismos; en la evolución del ADN, desde fuentes químicas desconocidas hasta un punto donde comparte un principio de replicación ya presente en el mundo inorgánico; o en la especiación de las moléculas vivas y no vivas, como resultado de esos rasgos de la realidad, intrínsecos y autoorganizadores, que hemos dado en llamar sus «propiedades».

Así, nuestro estudio de la naturaleza —dejando a un lado todas las filosofías arcaicas y los sesgos epistemológicos— exhibe un patrón que se va desplegando por sí mismo, una «veta», por así decirlo, que es implícitamente ética. El mutualismo, la libertad y la subjetividad no son preocupaciones o valores estrictamente humanos. Están presentes, no importa cuán germinalmente, en procesos cósmicos y orgánicos más amplios, que no requieren de un Dios aristotélico que los motive ni de un Espíritu hegeliano que los anime. Si la ecología social ha de aportar, como mínimo, una perspectiva coherente de la unidad formada por el mutualismo, la libertad y la subjetividad en cuanto aspectos de una sociedad cooperativa libre de dominación y guiada por la razón y la reflexión, habrá de eliminar los males que corrompieron la ética naturalista desde su origen; y otorgar, a la humanidad y a la naturaleza, una voz ética común. Ya no tendríamos necesidad de un dualismo cartesiano —y más recientemente, neokantiano— que deje muda a la naturaleza y aislada a la mente del mundo de fenómenos que la rodea. Menoscabar la comunidad, poner trabas a la espontaneidad que habita en el corazón de una realidad que se autoorganiza para

alcanzar una complejidad y una racionalidad cada vez mayores, y limar la libertad: estas acciones irían a contrapelo de la naturaleza, negarían nuestra herencia en su proceso evolutivo y disolverían nuestra legitimidad y nuestra función en el mundo de la vida. Precisamente, esta legitimidad, de base ética, quedará en entredicho si fracasamos en nuestro intento de establecer una sociedad ecológica y de articular una ética ecológica.

De esta forma, el mutualismo, la autoorganización, la libertad y la subjetividad, unidos por los postulados de la ecología social —unidad en la diversidad, espontaneidad y relaciones no jerárquicas—, son fines en sí mismos. Aparte de las responsabilidades ecológicas que le confieren a nuestra especie como voz autorreflexiva de la naturaleza, estos fines, literalmente, nos definen. La naturaleza no «existe» para que nosotros la usemos; simplemente, nos legitima —a nosotros y al carácter único de nuestra especie— desde el punto de vista ecológico. Al igual que sucede con el concepto de «ser», los postulados de la ecología social no requieren de explicación alguna, sino tan solo de verificación. Son los elementos de una ontología ética, no las reglas de un juego, modificables según los gustos personales de cada cual.

Una sociedad a contrapelo de esta ontología, que quebrante su lógica, conducirá, por su misma existencia, al completo cuestionamiento de su propia realidad en cuanto entidad racional. La «civilización» nos ha legado una visión de la alteridad como «polarización» y «desafío» y de la «interioridad» orgánica como una «guerra» perpetua en pro de la autoidentidad. Esta visión amenaza con subvertir por completo la legitimación ecológica de la humanidad, así como la realidad de la sociedad como dimensión potencialmente racional del mundo que nos rodea. Atrapados por la falsa percepción de una naturaleza que se yergue en perpetua oposición a nuestra humanidad, hemos redefinido a esta última, para que vea en la lucha la condición para la pacificación; en el control, la condición para la conciencia; en la dominación, la condición para la libertad; y en la oposición, la condición para la reconciliación. En este contexto implícitamente autodestructivo vamos construyendo rápidamente un Valhalla que, casi con toda seguridad, será la trampa en la que caeremos, y no la fortaleza que nos proteja contra las llamas del Ragnarok.

Sin embargo, a partir de las nociones de alteridad e interioridad de la vida, se pueden discernir, a modo de dispensación filosófica y social, perspectivas completamente distintas, y afines —al menos en espíritu— a las de los wintus y los hopis. Dado un mundo que la vida misma ha hecho propicio a la evolución —evolución que, si atendemos a una visión ecológica y más amplia de la naturaleza, podemos calificar de benigna—, en nuestras manos está formular una ética de la complementariedad que se nutra de la variedad, antes que una ética que sirva de refugio donde poner la interioridad individual a resguardo de una alteridad amenazadora e invasora. En realidad, la interioridad de la vida bien puede verse como una expresión del equilibrio, y no como mera resistencia a la entropía y al término de toda actividad. La propia entropía puede ser entendida como un rasgo de un metabolismo cósmico más amplio, que tendría en la vida su dimensión anabólica. Y, por último, la conciencia de sí puede ser vista como el resultado de la integración, de la comunidad, del apoyo mutuo y del acto de compartir, sin menoscabo de la identidad individual ni de la espontaneidad personal.

De este modo, nos encontramos ante dos alternativas.

Podemos tratar de calmar al espíritu guerrero de Odín, hostil y propio de la Edad del Bronce; podemos intentar pacificarlo, a él y a sus cohortes, y quizá ventilar un poco el Valhalla con el aire fresco de la razón y de la reflexión. Podemos intentar restaurar los tratados rotos, que antaño mantuvieron el mundo tan precariamente unido, y manejarnos con ellos lo mejor que podamos. Tal vez, andando el tiempo, se logre persuadir a Odín de que tire la lanza, se quite la armadura y escuche la dulce voz de la comprensión y del discurso racional.

O podemos guiar nuestro empeño hacia un giro radical: y derrocar a Odín, cuya ceguera parcial da fe de una sociedad malograda y sin esperanza. Podemos abandonar los mitos contractuales que «armonizaban» un mundo inherentemente dividido, y que la épica nórdica mantenía unido con cadenas y destierros. Sería entonces nuestra responsabilidad el crear una sensibilidad nueva y un mundo nuevo, basados en la autorreflexión y en una ética de la cual somos herederos, como resultado del empuje infatigable de la evolución

hacia la conciencia. Podemos intentar reclamar nuestra legitimidad humana por la plenitud mental que encarnamos en el mundo natural, porque hemos de ser la racionalidad que induzca la diversidad natural e integre las obras de la naturaleza con una efectividad, una seguridad y una dirección que no llegan a culminarse en la naturaleza no humana.

La «civilización», tal y como la conocemos hoy en día, es más muda que la naturaleza en nombre de la cual pretende hablar y más ciega que las fuerzas elementales que pretende controlar. En realidad, la «civilización» vive en el odio hacia el mundo en torno suyo y en el crudo aborrecimiento de sí misma. La ruina que son sus ciudades, sus tierras baldías, su aire y su agua contaminados y su abyecta codicia constituyen de por sí la denuncia diaria de su odiosa inmoralidad. Un mundo tan degradado bien puede estar más allá de toda salvación, al menos en los términos de su propio marco institucional y ético. Si las llamas del Ragnarok purificaron el mundo de los escandinavos, las que amenazan con devorar nuestro planeta pueden volverlo irremediablemente hostil a la vida: un testigo inerte del fracaso cósmico. Aunque solo sea porque la historia de este planeta, incluyendo su historia humana, ha estado tan llena de promesas, esperanza y creatividad, la Tierra se merece un destino mejor que el que parece aguardarle en los años venideros.

■

[246] Hannah Arendt, On Revolution (Nueva York, Viking Press, 1965), pp. 36-52.

[247] Hans Jonas, The Phenomenon of Life (Nueva York, Delta Books, 1966), p. 90. Las cursivas son mías.

[248] Erwin Schrödinger, What is Life? Mind and Matter (Nueva York, Cambridge University Press, 1944), p. 5. Las cursivas son mías.

[249] Graham Cairns-Smith, «Genes Made of Clay», en The New Scientist, 24 de octubre de 1974, p. 276.

[250] Las matemáticas a las que me refiero son tanto unas matemáticas de la forma como de la cantidad (de hecho, más de la primera que de la segunda). Al respecto, sigo la tradición griega y no la del Renacimiento tardío, es decir, la verdad inherente al énfasis pitagórico en la forma antes que el énfasis galileano en la cantidad. Hemos olvidado con demasiada facilidad que las matemáticas han sido víctima del instrumentalismo y del mito del método, en no menor medida que la ética y la filosofía.

[251] William Trager, Symbiosis (Nueva York: Van Nostrand Reinhold Co., 1970), p. vii.

[252] Véase Lynn Margulis, Symbiosis in Cell Evolution (San Francisco: W. H. Freeman and Co., 1981).

[253] Manfred Eigen, «Molecular Self-Organization and the Early Stages of Evolution», en Quarterly Review of Biophysics, vol. 4, núms. 2-3 (1971), p. 202.

[254] Margulis, Symbiosis in Cell Evolution, pp. 348-349.

[255] Vrba citada en Robert Lewin, «Evolutionary Theory Under Fire», en Science, vol. 210, núm. 1 (1980), p. 885.

[256] Hans Jonas, The Phenomenon of Life, p. 82.

Índice

Portada

Ecología de la libertad

Agradecimientos

Introducción

01. El concepto de ecología social

02. La perspectiva de la sociedad orgánica

03. El surgimiento de la jerarquía

04. Epistemologías del gobierno

05. El legado de la dominación

06. La justicia: igual y exacta

07. El legado de la libertad

08. De santos a mercaderes

09. Dos imágenes de la tecnología

10. La matriz social de la tecnología

11. Las ambigüedades de la libertad

12. Una sociedad ecológica

Epílogo

Sobre este libro

Sobre Murray Bookchin

Créditos

"La noción misma de la dominación de la naturaleza por el hombre se deriva del dominio muy real de lo humano por lo humano".

Con esta sucinta formulación, Murray Bookchin presenta su obra más ambiciosa, ‘La ecología de la libertad’. Un libro atractivo y

extremadamente legible de alcance impresionante, su síntesis inspirada de ecología, antropología y teoría política rastrea nuestros legados conflictivos de jerarquía y libertad, desde el primer surgimiento de la cultura humana hasta el capitalismo globalizado de hoy, señalando constantemente el camino hacia una sano, futuro ecológico sostenible. En un programa de estudios universitario o en la mochila de un activista, este libro es una lectura indispensable para cualquiera que esté cansado de vivir en un mundo donde todo es un recurso explotable.

Una síntesis de ecología, antropología y teoría política que señala la contradicción entre imposición y libertad en la cultura humana, tanto entre seres humanos como de la humanidad hacia la naturaleza. Teniendo en cuenta, según las observaciones del libro, que en la naturaleza prevalece la cooperación, la simbiosis y el comportamiento emergente (procesos llamados por Bookchin redes de alimentación y círculos de interdependencia), propone como alternativa al capitalismo contemporáneo el desarrollo sostenible, la tecnología apropiada y especialmente la ecología social.

El tema de la narrativa histórica de Bookchin es sencillo: la devastación ambiental, económica y política nace en el momento en que las sociedades humanas comienzan a organizarse jerárquicamente. Y, a pesar de los matices y detalles de sus argumentos, la lección que hay que aprender es igualmente básica: nuestra pesadilla continuará hasta que se disuelva la jerarquía y los seres humanos desarrollen estructuras sociales más cuerdas, sostenibles e igualitarias.

Murray Bookchin, cofundador del Instituto de Ecología Social, ha sido una voz activa en los movimientos ecológico y anarquista durante más de cuarenta años.

Murray Bookchin. Historiador, profesor universitario, investigador, ideólogo y activista ecologista estadounidense, fundador de una teoría llamada «ecología social» (una forma de ecoanarquismo) y uno de los pioneros del movimiento ecologista. Sus ideas han influenciado movimientos sociales desde 1960, incluyendo la New Left, el movimiento antinuclear, el movimiento antiglobalización, Occupy Wall Street, y más recientemente, el confederalismo democrático de Rojava. Fue una figura central en el Movimiento Verde Americano y el Burlington Greens. Era consultor editorial de Anarchist Studies y de Society and Nature.

Título original: The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy (1982)

© Del libro: Murray Bookchin

© De la traducción: Alvaro G. Ormaechea

Edición en ebook: abril de 2022

© Capitán Swing Libros, S. L.

c/ Rafael Finat 58, 2º 4 - 28044 Madrid

Tlf: (+34) 630 022 531

28044 Madrid (España)

contacto@capitanswing.com

www.capitanswing.com

ISBN: 978-84-12528-52-7

Diseño de colección: Filo Estudio - www.filoestudio.com

Corrección ortotipográfica: Rafael Díaz

Composición digital: leerendigital.com

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.